

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ
فِي الاسْتِفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْارْبَعَةِ

لِلْمُؤَلِّفِ

الحَكِيمِ الْإِلَهِيِّ وَالْفَيَّاسُوفِ الزَّيْنِيِّ

صَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيْرَازِيِّ

مُجَدِّدِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الْمُتَوَفَّى ١٠٥٠ هـ

تَرْجُمَةً لِمَوْلَانَا

مَكْتَبَةُ - لَهْكَانَ

۱۳۴۲

۱۳۴۲

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ فِي الاسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الرَّابِعَةِ

جمعه داری شد
ش. ۱۳۴۲ ۴۴۲

لِـمُؤَلِّفِهِ
الحَكِيمُ الْإِلَهِيُّ وَالْفَيْلَسُوفُ الْقَبَائِي
صَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدُ الشَّيْرَازِيُّ
مُحَدِّدُ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ
الْمُتَوَفَّى ١٠٥٠ هـ

الجزء الثاني * من السفر الثاني

الطبعة الخامسة

جمعه داری أموال
مركز تحقيقات فاضل نوری علوم اسلامی
دار احیاء التراث العربی
جمعه داری أموال مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

وأما المطلوب

فالمطلب الاول في احكام الجواهر وفيها فنون :

الفن الاول في تجوهر الاجسام الطبيعية وفيه مقدمة وعدة فصول :

أما المقدمة : ففي مية الجسم الطبيعي .

اعلم انك لما علمت في اوائل هذا السفر ان حقايق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التي هي صور الاكوان و هويات الاعيان وان الميات مفهومات كلية مطابقة لهويات خارجية ويعرض لها العموم و الاشتراك في العقل ومعنى وجودها في الخارج صدقها على الوجودات وهي في حدتها لا موجودة ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية . ومعنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود العام البديهي لا بقيام فرد حقيقي من الوجود بها لاستعالة ذلك كما علمت مراراً و بالجملة الوجود هو بنفسه موجود في الخارج و يكون متقدماً ومتأخراً و علة ومعلول و كل علة فهي في رتبة الوجود اشرف و اقوى و اشد و اعلى من معلولها و كل معلول فهو في رتبة الكون اخس و ادون و انزل من علته حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية الى مرتبة من الجلالة والرفعة والقوة يحيط بجميع المراتب والنشآت ولا يشيب عن وجوده شيء من الموجودات ولا يعزب عن علمه الذي هو ذاته ذرة في الارض والسموات وكذا ينتهي في جانب المعلولية وجهة القصور الى حيث لا حضور لذاته عند ذاته بل تقيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الامتدادى ، ذو الابعاد المكانية والزمانية وليس له من الجمعية والتعصل الوجودى قدراً لا ينطوى وجوده في عدمه ولا يندمج حضوره في غيبته ولا يتشاك وحدته في قوة كثرته و هو كالجسم فان كل بعض مفروض منه غايب عن بعض آخر وكذا حكم بعض لبعض بالقياس الى بعض بمضه الاخر وهكذا

فالكل غائب عن الكل فهذا غاية نقص الوجود في الذات الجوهرية ولا بد ان تصل
نوبة الوجود لان كل وجود هو مبدء اثر واثره ايضاً نحو من الوجود انقص منه و
هكذا فلولم ينته سلسلة الوجود الى شيء يكون حيثية وجوده متضمناً لحيثية عدده،
يلزم عدم الوقوف الى حد فلا يوجد الهول الى التي هي محض القوة و الامكان لكن
لا بد من وجودها كما ستعلم وهذا اعنى الصورة الجسمية وان كان امراً ظلامانياً الا انه
من مراتب نور الوجود فلولم تنته نوبة الوجود اليه لكل عدده شراً و عدم ايجاده
بغلا وامساكا من مبدعه و هو غير جاز على المبدء القياض المقدس عن النقص و
الامكان على مقتضى البرهان ولان عدم فيضان هذا الجوهر الظلماني يستلزم وقوف
الفيض على عدد منته من الموجودات لنهوض البراهين الدالة على تنامي المترتبات
في الوجود ترتبا ذاتيا عليا و معلوليا فيفسد بذلك باب الرحمة والاعادة عن افادة
الكائنات الزمانية المتعاقبة سيما النفوس الانسانية الواقعة في سلسلة الممعدات و
المائدات و ايضاً لولم ينته سلسلة الابداع الى الجوهر الجسماني لزم ان ينحصر
الممكنات في العقول فان ما سوى العقول كالنفوس والطبايع والصور والاعراض كالكم
والكيف والايين والمتى وغيرها لا يمكن وجودها الامع الجسم او بالجسم فهذه الوجوه
و غيرها من القوانين الحكمية تدل دلالة عقلية على تحقق الممعدات الجوهرية في
الوجود مع قطع النظر عن ما يوجهه الحس من وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح
والنهايات حاملا للكيفيات المعسوسة فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذي
من مقولة الجوهر وقد يطلق بالاشراك على معنى آخر من مقولة الكم كما سنقف
على الفرق بينهما ، و قد عرفوا الجسم بالمعنى الاول بحسب شرح اسمه بانه الجوهر
القابل لافراض الابعاد الثلاثة .

وقيل عن الشيخ انه منرد في ان هذا التعريف للجسم حد اورسم له .
وابطل الفخر الرازي كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية
الابعاد فصلا له .

أما الأول : فلو جوه سبق ذكرها في كلامه من كون الجوهر معناه الموجود لأفنى موضوع والوجود لا يصلح للدخول في المهيئات فلا يكون جزءاً لأنواع الجوهر ودلاً في موضوع ، أمر سلبى والسلوب خارجة عن الحقايق الموجودة و أيضاً لو كان الجوهر جنساً لاحتاج إلى فصل وفصله أن كان عرضاً يلزم تقوم الجوهر بالعرض و أن كان جوهرأ احتجج إلى فصل آخر (١) ويسود الكلام إليه فيتمسك .

و أما الثانى : فلأن معنى القابلية و إمكان الفرض وسعته ونحو ذلك من العبارات أمور نسبية لا تحقق لها فى الخارج والاقام بمحل قابل لها ضرورة أنها من المعانى العرضية فيحتاج إلى قابلية أخرى و يسود الكلام إلى قابلية القابلية فيلزم التسلسل فى المترتبات الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية سابقة عليها و مثله باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة لا مخرج من حاصرين هما هذه القابلية والمحل .

والجواب أما عن الأول : فلما عرفت فيما مر فانه واكثر الناس ذهبوا أن قولهم الموجود لأفنى موضوع حد للجوهر وفهموا منه الموجود بالفعل مسلوبا عنه الموضوع و عليه يبنى اعتراضاتهم على جنسية الجوهر و لم يعلموا أن لأحد للأجناس العالية لكونها بسيطة و لأحد لبسيط فما ذكر فى تعريف الجواهر خواص ولوازم يصلح رسالو عدم جنسية رسم الشيء لا يوجب عدم جنسيته .

وأما عن الثانى : فقد ذكر العلامة الطوسى فى شرح الاشارات أن الفصل ليس قابلية الابعاد لأنها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل المحمول وهو ليس بشيء ، فان المراد من الالفاظ المشتقة المذكورة فى التعاريف هى مفهوماتها البسيطة وحيث أن الفرق بينها وبين

١- لا يخفى عليك أن احتياج الجنس إلى الفصل إنما يكون لأهمه وأن احتياج النوع إليه لاشتراك الجنس بينه وبين سائر الأنواع التى تعاركه فى ذلك الجنس ليشير عنها الفصل لما كان منحصلا بنفسه متميزا عن سائر أصول الجنس و أنواعه بذاته فلا حاجة له إلى فصل آخر وإنما يحتاج إليه لو كان الجنس جنساً بالقياس إليه أيضاً وليس كذلك لأن الجنس عرض عام بالقياس إلى الفصل ولأنه لو كان الجنس جنساً للفصل

مبادئها الاشتقاقية بمجرد الاعتبار فإن مفهوم الأبيض بما هو أبيض بسيط كالبيض والفرق بينهما بأنه إن أخذ بشرط أن لا يكون معه شيء فهو عرض غير محمول وإن أخذ عنهم من ذلك بلا شرط غيره. كان عرضيا محمولا وكذا الحكم في جزء العدد كالناطق من جهة كونه جزء غير محمول بالاعتبار الأول وفصل المحمول بالاعتبار الثاني كما هو التحقيق فالفرق بالوجود والعدم بين المشتق ومبدئه غير متديد .

هل المعري بالجواب أن يقال: ليس المراد من الفصول المذكورة في أكثر الحدود بل هي ملزوماتها التي لا يمكن التعبير عنها إلا بتلك اللوازم كالناطق المذكور في تحديد الإنسان فإن الراد قوة النطق و كونه بحيث ينشأ منه ادراك الكليات لا نفس هذا الادراك الذي من قبيل الإضافات ضرورة أن المضاف غير داخل فيما هو تحت مقولة الجوهر بالذات فهذه العنوانات المذكورة أقيمت مقام الفصول والمراد منها ملزوماتها .

و يؤيد هذا ما ذكره الشيخ الرئيس في الديات الشفا إذا أخذ الحس في الحيوان فليس هو بالعقبة الفصل بل هو دليل على ما هو الفصل فإن فصل الحيوان أنه ذو نفس دراية متحركة بالإرادة وليست هوية نفس الحيوان أن يحس ولا هويته أن يتخيل ولا هويته أن يتحرك بالإرادة بل هو مبدء لجميع ذلك انتهى .

و نل من حد الجسم بأنه الطويل المريض العميق إرادته نحو ما ذكرناه لأن هذه المعاني مما يثبت عرضيتها كما مر فإن الجسمية قد تنفك عنها في مطلق الوجود أما انفكاكها عن الخط مطلقا ففي الوجود الخارجي والذهني جميعا وأما عن السطح المستوي فكذلك مثل الكرة والحلقة المفرغة وأشباههما .

وأما عن المستقيم والمستوي منهما جميعا فكذلك العدمي والأهليجي وأما عن المستدير منهما فكذلك مثل المكعبات .

وأما عن الجميع فذلك وإن لم يتحقق في الوجود لكن مما يمكن تحققه في الوهم والعقل لأن التناهي ليس من لوازم مهية الجسم فإن من تصور جسما غير متناه

لم يتصور جسماً لاجسماً بل تصور جسماً شيئاً آخر وهو كونه غير منته إلى سطح فمن تصور في خياله جسماً منبسطاً في الجهات الثلاث من غير أن يتصور أو يعتبر معه تنافيه فقد أدرك وتصور جسماً ولم يهوزء شيء من تصور حقيقة الجسم وإن لم يدرك تنافيه .

و من تصور جسماً غير متناه لم يخطأ في التصور بل انما اخطأ في التصديق كمن قال ان الجسم عرض فقد تصور الطرفين البسيطين من غير خطأ فيها لكنه اخطأ في التركيب الإيجابي فلو كان التناهي مقوماً لحقيقة الجسم لم يكن الإنسان عند الفرض المذكور متصوراً لحقيقة الجسم مع أنه قد تصورهما ، هذا خلف .

وأما مغايرة الجسم بهذا المعنى للجسم التعليمي الذي هو من باب الكم فلما سيأتي من الدليل اذ لا انفكاك بينهما في شيء من الوجودين حتى يثبت عرضيتهما بالأ انفكاك فقد ثبت أنه لا يجوز تحديد الجسم بهذا الأبعاد ولا بقبوله إياها بالفعل .

مركز بحث وتحقيق

وربما احتج القائل بصحة تعريف الجسم بهذه الأبعاد بأن الجسم لا يخلو عن صحة فرض الأبعاد والخطوط ، هذه الخطوط المفروضة إما أن تكون مفروضة في اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصلًا بالفعل في الجسم و الألم تكن مفروضة فيه بل في معنى آخر غير الاتصال و المتصل بنفسه هيولى كان أو غيرها فلا بد أن يكون ذلك منصفًا بالاتصال حتى يمكن فرض الأبعاد فيه و إلا لما كان الفرض صحيحاً ضرورة أن ما للاتصال له ولا يمد فيه لا يمكن فرض الأبعاد فيه .

فإذا كانت صحة هذا الفرض موقوفة على وجود الاتصال فوجب كونه موجوداً قبل الفرض وإلا كان الفرض مستحيلًا فيه والمقدّر خلافه و إذا كانت صحة الفرض موقوفة على وجود الاتصال فاستحال أن يكون وجود الاتصال موقوفاً

على صحة الفرض ولا ان يكون معها والا لزم توقف الشيء على نفسه اما بمرتبة او بمرتبتين وهو محال فثبت ان الاتصالات في الجهات الكثيرة موجودة قبل فرض الخطوط لازمة للجسم غير متفكة

والجواب : ان للجسم اتصالاً واحداً في نفسه هو المصحح لفرض الخطوط المتقاطعة ، فان كان مرادكم بوجود الاتصال قبل فرض الابعاد هذا فهو صحيح لكنه ينبت الوحدة هو الجسم وان عنيتم ان في الجسم جهات متباينة موجودة بالفعل بفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الامر كذلك بوجهين :

احدهما انه لو كان عددا للجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة الانقراض لكان الجهات غير منتهية كما ان الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهية .

وقالبيها : ان الجهة ليست الامتني الاشارة كما ستعرف ولا ينعين الجهات الخطية الوجود الخطوط ولولاها لما كن لتلك الجهات من حيث انها تلك الجهات حصول بالفعل فحق انه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذي عرض له الان ان حكم عليه بانه هذه الجهة اوفى هذه الجهة . وليس بحق انه وجد قبل الفرض هذه الجهة لان قبل الفرض لما كانت هذه الجهة هذه الجهة . كما انه اذا حدث خط في سطح فانه ام يكن هذا الخط ، وجوداً قبل حدوث هذا الخط ، وان كان الاتصال الذي وجد فيه الان هذا الخط موجوداً قبل هذا الخط .

ثم لقائل ان يقول الاتصالات البعدية اذا كانت موجودة في الجسم بالقوة والاتصالات التي بازائها ايضا موجودة بالقوة فان الجسم (١) في اتصاله واتصاله بالقوة وما بالقوة غير موجود فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل ، هذا خلف .

١- اللازم مما ذكر ان الجسم ليس بمتصل في نفسه بالاتصالات البعدية ولا بمنفصل في

نفسه بالاتصالات التي بازائها ولا يلزم منه نفي الاتصال مطلقا ولا نفي الاتصال كذلك من الجسم والثاني هو المحذور الاول فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور فتدبر .

(اسماعيل د)

والجواب عنه ان الاتصال بالمعنى الحقيقي الغير النسبي لفظ مشترك في الصناعة بين الخطوط والمقادير وبين الصورة الاتصالية كما سيتضح لك .

فنقول : الاتصالات الخطية موجودة في الجسم بالقوة فاما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك موجود بالعمل لانه صورة مقومة لمهية الجسم المطلق ، فقد تقرر ان قابل الأبعاد ليس معناه القبول الاضافي المتأخر عن وجود القابل والقبول ولما يوجد فيه الأبعاد بالعمل والالم يكن الكرة جسما بل المراد منه هذا القبول كما علمت ، وعلمت نظيره في تعريف الجوهر بالموجود الذي سلب عنه الموضوع .

طريقة اخرى

ان رهطا من المتأخرين لما تقرر عليهم تصحيح التعريف المذكور على الوجه الذي مر بيانه فبروا القول الموروث من القدماء الى قولهم هو الجوهر الطويل العريض العميق.

وفيه ان كل واحد من هذه الالفاظ مشترك بين معان مختلفة فالطول يطلق تارة للخط كيف كان كما وقع في كتاب اقليدس ولاعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا ولاعظم الأبعاد المنقاطعة خطا كانت او غيره وللبعد المفروض او لاو للبعد المفروض بين راس الحيوان ومقابل من القدم او الذنب للبعد المفروض بين السماء والارض وكذا العرض يطلق على السطح نفسه ولا تقص البعدين مقدارا وللبعد المفروض ثانيا للبعد الواصل بين اليمين واليسار وكذا العمق يقال لما بين السطحين من الثخانة فلو كانت البعدين المفروضين طولاً وعرضاً اذا كان متقاطعا لهما ، ولما يؤخذ ابتدائهما من فوق حتى انه يسمى الماخوذ عكسهما ، وقد يطلق على الجسم نفسه .

وليس من شرط الجسم كما علمت ان يكون فيه خط او خطوط كالكرة الغير المتعرجة ولا ان يكون الجسمية مما يستدعي ان يكون ذا سطح وان له هيئة كعنه في الوجود ولا ايضا يجب ان يكون ذا سطوح او خطوط كثيرة بل ربما كان كالكرة والبيض والشلجمي

ولأن السطوح والابعاد التي وقعت في الجسم مما يجب ان تكون متفاضلة بل ربما يكون كالمكعب ثم جسمية المكعب ليست بسبب السطوح الستة المحيطة به حتى اذا زالت زالت الجسمية بزوالها وكذا جسمية الاجسام ليست بانها واقعة بين السماء والارض او في جوف المعدن حتى تعرض له الجهات و ان لم يكن بد من ان يكون الجسم اما محدداً او في محدد .

فظهر من هذا ان وجود الابعاد الثلاثة الموجودة بالفعل باحد من المعاني المذكورة مما ليس مقوما للجسم ولا لازماً من لوازمهية و لا من لوازم وجوده بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لا يتفك شيء من الاجسام الموجودة عن تلك الابعاد بشيء من الوجود المفهومة منها بل يجب الرجوع في تأويل هذا الرسم الى ما وقع التحقيق اولاً في التعريف السابق فيقال معنى هذا الرسم ان الجسم هو جوهر يمكنك ان توقع او تفرض فيه خطا كيف ما وقع اولاً فيسمى طولاً، و خطا آخر مقاطعاً لعل نقطة من النقاط الموجودة او المفروضة تقاطعاً على زوايا قوائم فيسمى هذا الثاني عرضاً وخطاً ثالثاً مقاطعاً لهذين على القوائم في النقطة المفروضة في التقاطع الاول حتى يكون موضع التقاطع القائم للخطوط الثلاثة نقطة واحدة . واستحال وجود بعد آخر عمودي على نقطة واحدة غير الثلاثة الموصوفة .

فالمراد مما ذكر في تعريف الجسم بانه طويل عريض عميق هو كون الجسم بالحشية التي موصفها ومر ذكر نظائرها واشباهها ثم سائر الابعاد و السطوح و التعليمات الموجودة او الموهونة في الجسم ليست داخلية في تجوهر الجسم بل هي اعراض خارجة لازمة او مفارقة من توابع الجسم و لواحقه كما سنعلم و لفظ الاتصال مما يطلق تارة على صورة الجسم وتارة على المقادير التعليمية وغير التعليمية بحسب الاشتراك كما ستعلمه انشاء الله تعالى .

تمة استبصارية

قد علمت ان معنى كون الجسم طويلا هريضا عميقا عند ما ذكرت عواليا له وتعريفا بها اياه هو كونه بالصفة المذكورة ولعالم يفهم هذا المعنى من ظاهر اللفظ ترى المتأخرين عدلوا عنه وذكروا في تعريف الجسم انه هو الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على الروايا القوئم فزادوا قيوداً ثلاثة هي الامكان والفرض وكون الابعاد على وجه القيام العمودي

اما قيد الامكان فلما عرفت ان وجود الابعاد ليس واجبا في الجسم لانها ليست مقومة لمبينه ولا لازمة لوجوده فلولم يقيد بالامكان فهم منه الفعلية المطلقة التي هي ادنى مراتب ما يفاير الامكان فلم يصدق التعريف على الجسم الذي لم يوجد فيه الابعاد ولو في وقت من الاوقات فاذا قيد به دخل فيه ذلك الجسم فكل جسم وان خلا عن وجود هذه الابعاد لكن لم يخلو عن امكانها

و نقل صاحب المباحث المشرقية عن الشيخ الرئيس قدس سره ان هذا الامكان هو الامكان العام ليتناول ما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كما في الافلاك وما تكون حاصلة لا على طريق الوجوب مثل ابعاد الاحرام المنصرية وما لا يكون شيء منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصنعة ، فانا لو حملنا هذا الامكان على الامكان المقارن للمعدم لكان الطعن متوجها بان يقال انك لما جعلت هذا الامكان جزءا من الجسم او جزءا من رسمه الجسم الذي قد فرض فيه بعض هذه الابعاد او ثلثها بالفعل فقد بطل جزء حده او رسمه لان القوة لا تبقى مع العمل فقد بطل ان يكون جسما انتهى وفيه بحث :

اما اولا: فلان فرض الابعاد المذكورة الموصوفة بصفة التقاطع القائم يمكن على ابعاد شتى ووجوه غير متناهية كلما خرج منها الى الفعل بقي بعد في القوة وجوه غير متناهية منها حسب قبول الجسم اتصالات غير متناهية فكل نقطة من

النقاط الغير المتناهية المعروضة في الجسم يمكن فرضها مجتمع تقاطع ابعاد ثلاثة في الجسم بالصحة المذكورة فلو حمل الامكان المذكور على القوة الاستعدادية المقارنة لعدم ما هي استعداد له لم يلزم من وجود الابعاد الثلاثة على الصحة المذكورة بطلان مطلق الاستعداد ، بل بطلان استعداد مطلق الابعاد الثلاثة او بعضها وهو ايضا استعداد خاص لا يوجب رفعه رفع مطلق الاستعداد اذا كان بهذا المعنى صحة وجودية ليس معنى سلبيا هو سلب ضرورة ما لحاق او احاسن كما سلف بياحه

فمطلان فرد مامنه لا يستلزم بطلان طبيعته بخلاف بطلان فردا من المعنى السلبى المساوق لتحقق طبيعة ما هو سلب له فانه يوجب بطلان طبيعته ذلك السلب او لا ترى ان طبيعة رفع حركة ما في هذا اليوم يرتفع بوجود فردا من الحركة ولكن طبيعة الحركة لا يرتفع برفع فردا منها بل برفع جميع الافراد لها ، وذلك لان تحقق الطبيعة يتحقق فردا منها وارتفاعها بارتفاع جميع افرادها .

واما ثانيا فلان الامكان المذكور في هذا التعريف على الوجه الذى قرره الرئيس فى الهيات الشفاء حيث قال « يمكنك ان تفرض فيه » ليس وصفا للجسم حيزي يبطل بوجود ما هو قوة عليه بل هو وصف بحال متعلقه فانه وصف للعارض فعدم تمام ان هذا الامكان اذا كان بمعنى الاستعداد مما يبطل طبيعته بوجود فردا من طبعه ما هو امكان له وقوة عليه يلزم ان يبطل صفة الامكان من العارض بتحقق الدرس فيه لا يتحقق البعد في الجسم

واما ثالثا فبعد تسليم ان الامكان المذكور في تعريف الجسم وصف للجسم ولا بد ان يعدم بشئ ما هو امكان له باى وجه كان ، فهو اما يلزم ان يعدم بوجود فردا من الابعاد لا بوجود نفسها واين احدهما من الاخر على ان معنى الامكان غير منحصر في مفهوم الامكان العام والاستعدادى بل له معنى آخر يجوز ان يراد بهما وهو الامكان الموقوع بحسب نفس الامر اهم من ان يكون معه استعدادا لا ، فزيادة قيد العرض لادخال الفلك ، فظهر فائدة قيد العرض ايضا وهو لا يفتى عن قيد الامكان ، وربما

لا يتحقق بالفعل ولا وقتاً ما في جسم من الاجسام فيلزم حينئذ ان يبطل جسميته لعدم ذلك العرض وهو مستحيل وليس المراد منه نحو الفروض التقديرية التي قد تجرى في المستحيلات بل التجوير العقلي الذي يستعمل في الرياضيات فلا يمتثل طرده بالجواهر لمجردة واما تقييد الابعاد على النحو المذكور فلاخراج السطوح فانها عما يمكن فيها المحطوط الكثيرة المتقاطعة لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها الا بين خطين لا اكثر منهما

وذلك لانه لم يتحقق بعد نحو وجود السطوح ولم يبرهن على انها لا يمكن ان يكون الاعراضا والتعريف الاسمي الامر يختلف الناس في نحو وجوده لا بد و ان يكون على وجه يتوافق فيه القوم حتى يكون التنازع المعنوي في معنى واحد بينهم والا لجاز ان يكتفوا في تعريف الجسم بعد واحد فان الجوهر الممتد منحصر في الجسم لكن العلم بهذا الاستحصار اما يحصل بعد اقامة البرهان على نحو وجوده وهو مطلب ما الحقيقية .

فلذكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور ، اما احتراز عما ذهب اليه بعض المعنولة من تالف الاجسام عن السطوح الجوهرية واما ايفاء بنمام تصويرية الجسم و اشعار بان المعتبر في جسمية الجسم قبوله للابعاد على الوجه المذكور و ان كان قابلا لابعاد كثيرة لاعلى هذا الوجه فقد وضع ههنا ايضا ان جسمية المكعب وغيره ليس بحسب ما وجد فيها من الابعاد حتى تبطل الجسمية بطلانها و لا بحسب امكان وقوع ابعاد مخصوصة شخصية على الوجه ، المذكور حتى يبطل ذلك الامكان بتحققها ويبطل بطلانها الجسمية بل المعتبر في الرسم او المأخوذ في الحد كون الجسم بحيث يمكن لاحد ان يفرض في داخل ثخنه بعداً وبعداً آخر عموداً عليه و بعداً ثالثاً عموداً عليهما وهذا المعنى لا يتفك عن الجسم ابداً سواء وجدت فيه الابعاد ام لا وسواء وجد الفارض ام لا و سواء تحقق منه الفرض ام لا .

عقد و حل

وربما قال قائل : ان هذا الرسم غير صحيح بوجوه .

اما اولاً : فلصدقه على الهولي الاولي لانها جوهر يقبل الابعاد وان كان بواسطة الصور الجسمية فان صحة فرض الابعاد بالواسطة اخص من صحة فرض الابعاد مطلعا و متى تحقق الحاص تحقق العام بالضرورة

واما ثانياً . فلان الوهم مما يصح فيه فرض الابعاد الثلاثة كذلك للمقادير الموحدة فيه والتعريفات مع ان الوهم ليس جسما طبيعيا .

واما ثالثاً : فلان الصحة والامكان و نتائجهما امور عينية و اوصاف لا يثبت لها في العين والتعريف ، بالمعنيات لو جاز لجار في البسائط التي لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم واما الجسم فمهيئة مركبة لوقوعها تحت جنس الجوهر فلها فصل ينز كبر هي من مومن الجنس ولتر كبرها من الهولي والصورة والتر كبر هي الوحد يستلزم التر كبر في الهية

فيقال في الجواب اما عن الوجه الاول فلان الابعاد اعراض قائمة بالجسم لانه موضوع لها وليس للهولي الاولي وجود في ذاته مستقل حتى يقبل شيئا شأنه ان لا يكون عارضا لامر الابعاد تمام تحصل ذلك الامر الذي يقبله ، سواء كان بواسطة او بدون واسطة بل لا يمكن لها في ذاتها الا قبول ما يكملها و يحصلها موجوداً بالفعل و تقومها هية نوعية خارجية .

فهم لو اريد بالواسطة الواسطة في العروض بازاء ما هو المعروض بالذات دون الواسطة في الثبوت لكن صحيحاً ان يقال ان الهولي يقبل الابعاد بالواسطة مثل ما يقال لمن يجلس في السفينة انه متحرك بالواسطة لكن صحة هذا الاستدلال الذي هو بحسب الواسطة في العروض بضرب من التجوز ليس كالاستدلال الذي هو بسبب امر متوسط في الثبوت كاتصاف الماء بالسخونة بتوسط النار لان هذا استدلال بالحقيقة دون الاول واللازم في التعريفات صدقها على افراد المعرفات صدقها بالذات و عدم صدقها على غيرها كذلك

فلا يقدح في صحة التعريف ان يصق صدقاً بالعرض على غير ايراد المعروف
وبهذا يندفع كثير من الاشكالات التي تكون من هذا القبيل فان المعلم الاول
حد المتصل به الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء متلاقى على حد مشترك و رسمه
بانه القابل لاقسامات غير متناهية و حد المرط بانه القابل للاشكال بسهولة و الباس
بانه لقابل لها بصعوبة فيتوهم ورود النقص باليهولي الاولى و جمع هذه الحدود
وظايرها

وبما ذكرناه يندفع النقص عن الجميع ولك ان تقول ان مهية الجسم مركبة
بحسب الوجود الخارجى من الجرتين هما اليهولى والصورة. واليهولى هو الجزء الذى
به يكون الجسم قابلاً متبناً لحصول الاشياء له والصورة هو الجزء الذى به يتحقق
الحصول والفعلية ولا دخل للصورة في القابلية اذ جهة القابلية اما هي لليهولى فقط
فالقابل للابعاد في الحقيقة هي اليهولى لا الصورة فينتقض التعريف طرداً وعكساً صدقه
على اليهولى وان كان بشرط الجسمية و عدم صدقه على المجموع المركب منهما اى
الجسم لما يبا ان الصورة لا مدخل لها في القابلية فليس القابل هو المجموع بل اليهولى
بالشرط المذكور.

ولما ان نجيب عنه بان القول ههنا بمعنى مطلق الاتصاف بشيء سواء كان
على وجه الانفعال والتأثير النجدي الذى يقال له الاستعداد اولم يكن والذي يكون
من خواص اليهولى هو الاستعداد لا مطلق الاتصاف لوجود الاوصاف الكمالية في
المفارقات من غير انفعال ههنا ، فقبول الابعاد الثلاثة بحسب الفرض لا يحتاج الى انفعال
مادة اصلاً ، اولا ترى ان الجسم لو كان محض الجسمية من غير يهولى لكان قابلاً
للابعاد المرضية باتفاق العقلاء ولهذا عرف الجسم به من لا يعتقد وجود اليهولى الاولى
او تقول ان امكان القبول للابعاد صفة للجسم لا القبول فلا ينافى هذا كون القول
من جهة احد جزئيه اولا ترى ان امكان الانسانية صفة للمنى وليس المنى اساقا فامكان
قبول الابعاد من لوازم الجسم التي لا يحتاج ثبوتها له الى قابلية واستعداد و ان كان

القبول بالتدخل من عوارض الهيولى المفتقرة الى تغير واعمال فافهم هذا فان الاهمال فيه مما يغلط كثيراً .

واما الجواب عن الشك الثاني فلان المراد من قبول الابعاد او سعة ورضها او امكان وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجى والنشأة التى نحن نتكلم فيها مع احد او ثبدها او استعبد منه ، ولوهم وان قل اشياء كثيرة وابعاداً واجراماً عظيمة الا ان قبولها لها بنحو آخر من الوجود غير وجود هذا العالم وابعاد هذا العالم هى التى يمكن ان يشار اليها بالعوارض الظاهرة وعالم الخيال عالم آخر سمواته وارضه ، ابعاده واجرامه واشخاصه وكيفياته كلها مباينة الحقيقة لابعاد هذا العالم واجرامه واشخاصه وكيفياته ، والبه الاشارة فى قوله جل ذكره «يوم تبدل الارض غير الارض» واما اذا قلنا فى تعريف الرطب : ما يكون قابلاً للاشكال بسهولة لم يعمم الا ما يكون قابلاً لها فى وجوده الخارجى و كونه الدنياوى و اما فى غير هذا الكون فليس من شرط معنى الرطوبة ان يقبل الشكل بسهولة او صعوبة .

اما ترى ان القمر ههنا قمر واعداده متشابهة وفى البرزخ اماروضة اويران والوضوء ههنا وضوء وهناك حور والجهاد ههنا جهاد و هناك نور والدار ههنا جهاد وفى الآخرة حيوان

ولمعرض عن هذا النمط من الكلام لان الاسماع مملوءة من السم من استماع مثله والاعين عماء عن مشاهدة نشأة اخرى والقلوب مغمضة غيظاً وعداوة للذين آمنوا بها وعملوا بموجبها .

واما الجواب عن الشك الثالث فبان التعريف المذكور لم يقع بنفس القبول لكونه غير معمول ولا بالقابل بما هو قابل حتى يرد عليه ما ذكره من كونه وصفا اعتبارياً لا يليق لتعريف الحقيقة الخارجية بل وقع التعريف بكون خاص و نحو من الوجود وهو الجوهر الذى يكون بحيث يصلح لان يعرض فيه الابعاد والجوهر الذى يوجد فيه بحسب العرض كفاً وكذا فان مفاد «الذى» ما يرادى الوجود او مساوقه و

التعريف للشيء بنحو من الكون والوجود ليس تعريفاً بامر اعتيادي لالتحقق له، كيف
و وجود كل شيء هو المتحقق بالذات لاهيته الكلية وكذلك الحال في أكثر التعريفات
المتبقية للأشياء كتعريف الحيوان بأنه الجسم الذي من شأنه ان يحس و يتحرك و
تعريف الانسان بأنه الحيوان الذي من شأنه ان يدرك الكليات اى يتفكر المعاني
الكلمة و يتصورها .

ثم لا فرق في البسائط والمركبات فيما ذكره فان تعريف الحقائق الموجودة
بنفس السلوب والاعدام غير جائز سواء كانت بسيطة او مركبة لان الفرض من التعريف
تحصيل امر في الذهن والعدم والمسمى مفهوما فوال شيء لا تحصيله .

فصل (١)

في ذكر اختلاف الناس في تحقق الجوهر الجسماني ونحو وجوده
الذي ينحصر

اما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذي يستلزم الجوهرية مع ما يصحح الطول
والعرض والعمق مطلقا فهذا امر ضروري لانزاع فيه لاحد من العقلاء و اما انه متصل
بعمه ام لا او انه بسيط او مركب من جوهرين او من جوهر و عرض فليس بضروري
ولهذا وقع الاختلاف بين الناس في نحو وجوده .

فمن قائل من زعم انه مركب من ذوات اوضاع جوهرية غير منقسمة اصلا
لاوهما ولا فرضا ولا قطعا ولا كسراً وهؤلاء ايضا تشعبوا الى قائل بعدم تنامي الجواهر
الفردة في كل جسم حتى الحردلة وهو النظام من المعتزلة واسماه .

وقائل الى تناميها وهم جمهور المتكلمين .

ومن قائل انه متصل في نفسه .

فمن هؤلاء من ذهب الى انه يقبل الانقسام باقسامه لا الى نهاية وهم جمهور

الحكماء

وهنهم من ذهب الى انه يقبل عدداً متناهيًا ثم يؤدي الى ما لا يتقسم اصلاً وهو صاحب كتاب الملل والنحل .

وهنهم من ذهب الى انه لا يقبل من الاقسام الا ما سوى العارضي اعني الفلك او القطع لكون الجسم المفرد عنده صغيراً سلباً لا يقبل شيئاً منهما لصفه و صلابته و هو ذيمقراطيس من الفلاسفة المتقدمين .

والقائل باقسامه باقسامه لا الى نهاية اختلفوا تلك فرق ففرقة ذهبت الى انه جوهر بسيط هو الممتد في الجهات المتصل بنفسه اتصالاً مقدارياً جوهرياً قائماً بذاته وهو اى افلاطون الالهى كما هو المشهور ومذهب شيعة المذهبين بالرواقيين ومن يحنو = حنوفهم وسلك منهاجهم كالشيخ الشهيد والحكيم السعيد هباب الدين = يحيى السهروردي في كتاب حكمة الاشراق وفرقة الى انه جوهر مركب من جوهرين احدهما ضرورة الاتصال والاخر الجوهر القابل لهما وهم اصحاب المعلم الاول ومن يحنو حنوفهم من حكماء الاسلام كالشيخ ابي نصر و ابي علي وفرقة الى انه مركب لكن من جوهر قابل وعرض هو الاتصال المقدارى وهو ما ذهب اليه الشيخ الالهى في كتاب التلويحات اللوحية والمرشدية وقد شنع عليه بعض الناظرين في كتبه لما وحدتاً فقط بين كلاميه في هذين الكتابين حيث حكم ببساطة لجسم و جوهرية المقدار في احدهما و اختار انه مركب من جوهر سماه هولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع احد طبيعي من جوهر وعرض وبين الكلامين مخالفة بحسب الظاهر

لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشيرازى صاحب تاريخ الحكماء وابن كمونة شارحي التلويحات والعلامة الشيرازى شارح حكمة الاشراق كلهم اتفقوا على عدم المسافة بين ما في الكتابين في المقصود قائلين ان الفرق يرجع الى تفاوت اصطلاحيه وبهما ويتحقق ذلك بان في الشئمة حين تبدل اشكاله مقدارين ثابت وهو جوهر لا يزيد ولا ينقص بنوارد الاشكال عليه ومتغير هو ذهاب المقادير في الجوانب وهو عرض في المقدار الذى هو جوهر ومجموعهما هو الجسم الجوهر منهما هو الهولى على

مصطلح التلويحات و ذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمة الاشراقى وهو الذى يسمى بالنسبة الى الـهـيـات والـانـواع المـحصـلة الـهـيـولى فـلـا مـنـاقـضـة بـيـن حـكـمـه بـسـاطـة الجـسـم و جـوهـريـة المـقـدار فـى اـحـد الكـتـابـيـن و حـكـمـه بـنـر كـيـا الجـسـم و عـرضـيـة المـقـدار فـى الـاخر فـان ذـلـك الجـسـم و الـامتـداد غـيـر هـذا الجـسـم و الـامتـداد فـتـوهم المـنـاقـضـة انما طـره من اـخـتـرا كـ الـلفـظ .

بعض اشارة

ان كلام هذا الحكيم العظيم فى بعض مواضع من كتابه الكبير المسمى بالشارح والمطارد حاسرريح فى انه كان ينكر الاتصال والامتداد سوى = ما هو من عوارض الكم وفصوله ويظل الاتصال الذى هو عقود للجسم وما ذكر فى التلويحات شيئا يدل على ان ما سماه هيولى يكون امتدادا جوهريا بامتداد بذاته او مقدارا قائما بنفسه بل اثبت له خواص الهيولى التى هى عند المشائين بسط من مية الجسم بما هو جسم اعنى ما يصلح جنسا للاجسام النوعية البسيطة او المركبة اذ صرح فيه بان فى الجسم ما يقبل الاتصال والاقصال جميعا والاتصال نفسه لا يقبل شيئا منها قال القائل لهما امر آخر وبان الامتداد ليس خارجا عن حقيقة الجسم والالما افتقر فى نقلها الى نقله اولاه وجزئه والقابل له هو المسمى بالهيولى جزء آخر للجسم .

وهذا سريع فى ان رأيه ههنا فى الهيولى موافق لرأى جمهور الحكماء وفى حكمة الاشراق نص على ان ما هو المسمى بالهيولى مقدار جوهري قائم بنفسه فالنقض بين كلاميه بحاله فى جوهريـة المـقـدار و عـرضـيـة بـا ر خـلص و كذا فى بساطة الجسم و تركبه فان ما سماه هيولى فى احد كتابيه يجوز كونه جسما كما حكم عليه بناء على ما رأى من كونه متصلا بذاته ومقدارا جوهريا وليس كمال الجسم الا بهذا المعنى او بما يلائمه .

واما الهيولى التى اثبتنا فى كتابه الاخر فانها لا تصلح الاجزاء الجسم لان

الجمعية لا تتم ولا تتمود إلا بما يجري مجرى الصورة الامتدادية لا بمجرد القابل له فقط و سيظهر لك الفرق بين الامتداد و الاتصال بالمعنى الذى هو مقوم للجسم عند اصحاب ارسطو و بين ما هو نوع من الكمية عارض للجسم عندهم و مجرد الجمعية عند صاحب الاشراق وهو منكر للمعنى الاول مطلقاً فهذا تفصيل ما اشتهر من مذاهب الناس فى حقيقة الجسم المطلق و نحن بسدد ترجيح قول الحكماء الداهيين الى تركبه من جوهرين جوهر مادي وجوهر صوري انشاء الله العزيز الحكيم .

فصل (٢)

فى شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسماني وما يلزمه و

يتوارد عليه آحاده مع بقاء الاول .

ان اول ما يجب عليك ههنا ان تعلم معنى لفظ الاتصال والمنصل بالمعنى الذى هو حقيقى لا بالقياس الى شيء آخر و بالمعنى الذى هو مقيس الى الآخر اماماهو صفة حقيقية فهو ايضا معيان

احدهما كون الشيء فى مرتبة ذاته و احد مهيته سالما لان ينترع منه الامتدادات الثلاثة المنقاطعة مطلقا من غير تعيين مرتقتن الكمية والعظم فلا تفاوت بحسبه بين منصل و منصل ولا مساواة اى مماثلة فى القدر فلا يكون منصل بمذا المعنى جزء من منصل آخر ولا مشاركا ولا عادا ولا معدودا ولا حذرا ولا مجذورا ولا مباينا ايضا ولا اقل ولا اكثر .

وهو بهذا المعنى فصل مقسم لمقولة الجوهر وثابت للجسم فى حد نفسه كما سنبين عليه انشاء الله تعالى اذ هو بعد ما حقق امره فى عدم كونه مؤلفا من غير المتقسمات الجوهرية الوضعية فى مرتبة ذاته مصداق لحمل المنصل والممتد عليه مع قطع النظر عن العوارض والخارجيات كلها فاقصالة وامتداده نفس متصلية و

ممتدته لا امر آخر يقوم به فيصير. منشأ المنطق المتصل عليه وموضوعا لحمله عليه سواء كان الجسم مجرد الصورة الامتدادية او مؤلفا من صورة الامتداد وجوهر آخر قابل له على اختلاف راي الحكميين العظميين المتقدمين .

فلان قلت : لو كان الجسم في حد نفسه متصلا لا يمكن فيه فرض شيء دون شيء ولكان قابلا للقسمة الى الاجزاء المقدارية ، فيكون نوعاً من الكم ، لان هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطة

قلنا : ليس هذا القدر اى مجرد كون الشيء متصلا و ممتدا مساوقا لقبول القسمة المقدارية ، بل انما يستتم ذلك بعد تعيين الكمية و تحصيل قدر الاتصال ، اذ مالم يتعین ذهاب قدر الثمادى والانبساط اما الى حدممين من الحدود والنهايات و يبلغ خاص من المبالغ والنهايات ، او الى اللانهاية فيهما ، لم يصح فيه فرض جزء معين دون جزء معين ، ولا يتميز فيه جزء عيني عن جزء عيني ولا وهمي عن وهمي باحد اسباب القسمة من الفك او التقطع او الوهم او اختلاف عرضين قارين ، كالبلقة او غير قارين كما حاذاتين او موازاتين ، اذ المصحح والمبهيء لجميع هذه الاسماء في القسمة هو تعيين المقدار ، سواء كان معروض القسمة والاثنية نفس المقدار او معنى آخر كالبيولى او الجسم .

وليس للجسم في مرتبة ذاته الا نفس الامتداد في الجهات كلها من دون تعيين الانبساط وتقدر الذهاب والاتصال ، و اما يعرض كمية الاتصال و تقدره بعد نفس الاتصال .

والدليل على ان كمية الاتصال غير الاتصال ان مهية الجسم منصوره في الذهن مع قطع النظر عن الكميات المقدارية و العددية ، نعم لا بد له في الوجود الخارجى من تعيين مقدارى و عددى فهو من اللوازم الوجودية دون المقومات و اللوازم الدحية .

قال الشيخ الرئيس: عظم الله تقديره في التعليقات : اذا قلنا : جزء من جسم

لمعناه جزء من مقدار الجسم ، فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزء ولا كلاً
ومثاله في المتصل اذا قلنا : جسمان من جملة خمسة اجسام ، فمعناه ثمان
من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم لان الجسم بما هو جسم واحد او كثير .

وقال في الشفاء : فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من عرض
الابعاد الثلاثة ، وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية ، فان هذا الجسم
من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسماً آخر ، بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه ، بانه
مساو او معدود به او عادله او مشارك او مباين ، و انما ذلك له من حيث هو مقدر و
من حيث حره منه بعده ، وهذا الا اعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها

وثانيتها : كون الشيء بحيث يوجد بين اجرائه المتخالفة الاوضاع ، الموهومة
حدود مشتركة يكون كل حد نهاية لبعض وبداية لآخر .

و من خواص المتصل بهذا المعنى قبوله للاقسام بلا نهاية وهو فصل من
فصول الكم وينقوم به ما سوى العدد من الكميات كلها قارة كانت او غير قارة مقسمة
في الجهات كلها او بعضها فقط فهذا ان المعنيين للمتصل كلاهما حقيقيان

و الدليل على اطلاق المتصل على هذين المعنيين اللذين احدهما فصل الجوهر
ينقوم به الجسم والاخر فصل الكم . ينقوم به الكم المتصل ، ما ذكره في فصل من
الهيئات الشما معدود لبيان ان المقادير اعراض بقوله و اما الكميات المتصلة فهي
المتصلات الابعاد

واما الجسم الذي هو الكم ، فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى
الصورة ، وهذه الصورة من منه على ان نفس الاتصال في الجهات كيف كان وعلى ان قدر
وصلح كان هو مقوم للجسم وحره حده

واما مقدار هذا الاتصال ، فهو قسم من انواع الكم يطلق عليه الجسم بالاشتراك
ودما يفيد الجسم الذي هو الجوهر بالطبعي و الذي هو عزم فيه بالتعليمي اد
يبعث عن الاولى في الحكمة التي تسمى بالطبيعات و عن الثانية في التي تسمى

بالتعليميات ، واما ماهو حصة اضافية فهو ايضا يطلق على معين .

احدهما : كون المقدار او الشيء ذى المقدار متحد النهاية بآخر مثله ، سواء كانا موجودين اثنين او موهومين ، فيقال لاحدهما انه متصل بالثاني بهذا المعنى .

والثاني : كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر فيقال لهذا ان متصل بذلك بهذا المعنى فالمعنى الاول من عوارض الكم المتصل ، وهذا المعنى من عوارض الكم المتصل مطلقا كاتصال خطى الزاوية او من جهة ما هو فى مادة كاتصال الاعضاء بعضها ببعض و اتصال اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام . و بالجملة كل مماس يكون عسرا القبول لمقابل المماثلة .

تلخيص و توضيح

فقد استوضح بطالع نور المعرفة من افق التبيان ان للجسم الطبيعى بما هو جسم طبيعى امتداداً وانبساطاً فى الجهات الثلاث مطلقا ، فهذا له بحسب سنخ طبيعته ، لانه من مقومات مهيته ، وليس له من تلك المرتبة ان ينهى تماديه بالنهاية واللا نهاية ان امكنت ، بل احدهما من عوارض الوجود له لامن لوازم المهيته كما مر ، فالجسم بهذه الحثية فى هذه المرتبة لا يساوى حسماً آخراً ولا يفادته بالعظم والصغر .

ثم اذا اعتبرنا امتدادات ، لحق له امكان ان يراضى الاحراء المشترك كفى الحدود المشتركة و عرض له الاتصال بالمعنى الذى هو منه فصل الكم . و مصحح قول المساواة والمماثلة .

ولا يتوهم من احد ان هناك امتدادين وممتدين بالذات جوهرياً وعرضياً ، بل انما الممتد بالذات ، ووجود و احد ان اعتبر مطلقا ، فهو جوهر معروف للجسم الطبيعى وليس له بحسب هذه المرتبة ان يكون ممسوحاً وان اعتبر منعياً فى تماديه ، فصيح ان يسمح بكندا وكفامرة له مراتب متناهية اولاً متناهية ان جاز وجوده فكل حسماً

من باب التعليميات ، وكذلك السطح فيه اعتباران باحدهما نهاية الجسم الطبيعي و ليس من الكميات و ان كان عرضاً خارجاً عن حقيقة الجسم و بالآخر نهاية للجسم التعليمي ويكون نوعاً خاصاً من المقادير القارة .

و كذا القياس في الخط ، والذي يكشف الامر في جوهر الجسم المتصل باحد المعنيتين و عرضيته بالمعنى الاخر بقاء شخصية احدهما مع تبدل شخصيات الاخر عند تبدل اشكال جسم واحد بينه بالتدوير والتكبيب كالفئة الواحدة ، فهناك شخص الاتصال بالمعنى الاول هاء ، و المقدار المساحي بحيث يمسح بكذا وكذا هاء ، و هو حقيقة نوعية من الجسم التعليمي لان كل مرتبة من الكم بالذات نوع تام مباين لمرتبة اخرى فوقها او تحتها ، و تبدل الاشكال مع انحفاظ المساحة بموجب تبدل الاشخاص المتساوية في الكم ، لان التساوي يوجب المماثلة في الكم .

فعلم من هذا ان الجسم التعليمي عرضي في الجسم الطبيعي يفارقه في الوهم دون الوجود بحسب الطباع ، و كلاهما يفارقان المادة بتتابعهما في الوهم دون الوجود انما المعنقر الى المادة في الوجودين الوهمي والمبني تغيرات كل منهما و اتصالاتهما الشخصية ، و سيظهر لك حقيقة هذه المعاني فصل ظهور واكتشاف في الفصول التالية من بعد اشاء الله الحكيم .

فصل (٣)

في ان جميع الامتدادات والاتصالات مما يستصح وجودها

بالجواهر المتصل

ان اعفل بغير رته التي فطر الله عليها يحيل ان يمرض المقدار و الكمية الاتصال لما ليس بمنشأ في نفسه ومنصلاً في ذاته ، كما قال الرئيس: بلعة العرس في كتاب داشامج الموسوي بالحكمة الملائية: جسم درحد دات ييوشه است كه اكر گسسته بودي قابل ابعاد نبودي ، فالابعاد سواء كانت زمانية او مكانية مما يتوقف

وجودها على متصل بنفسه مجردا عن التبعين الامتدادى ، والتجدد الانبساطى ، حيث لم يكن ذاته ذاتاً مقدارية ، اذ لو كان فى حد نفسه امورا متفاضلة لكنت بعد عروض المقدار المتصل له ، اما ان يكون باقية على حالها من الانفصال ام لا ، فعلى الاول يلزم ان يكون المتصل متصلا ، اذ تعدد المعروض يوجب تعدد العارض ، فاذا كان المعروض امورا متباينة الوجود غير مشتركة فى الحدود المشتركة كان العارض كذلك ، فلم يكن مقدارا متصلا وهو خرق العرض .

واما الهيئة العارضة للعسكرو نظائره فليست عارضة لها فى الخارج من حيث ذواتها المتعددة ، بل اما عرضت لها فى الفعن عند اعتبار العقل اياها امراً واحداً ، فثبت ان المقادير القارة عارضة للجواهر المتصل ، اما بلا واسطة كالجسم التعليمى او بواسطة كالسطح و بعمد الخط ، وكذا الحركة المتصلة من جهة المسافة و بحسب اتصالها المسافى سالحة لان يتكلم بالزمان ويتقدر به . فان حيلة الكميات المتصلة مما ينصلح وجودها بتعلقها بالجواهر المتصل بالذات

و ان شئت الحق بالكمية المتصلة و الكثرة العارضة لنوع متفق الافراد لا يستصح وجودها الا بالاتصال الجواهر الاتصالي ، لان تكثر النوع الواحدى لا يعرض الا لما يعرض له الوحدة الاتصالية . وذلك لان الموجب للتكثر لو كان امراً ذاتيا له او لازماً لطبيعته النوعية لكان كل فرد منه امراً كثرية ، فلم يتحقق منه فرد واحد ، فثبت ان يوجد واحد لم يوجد كثير . هذا خلف

فاذا لم يكن الكثرة لازمة ولا الوحدة لازمة والا لكان من حق نوعه ان لا يوجد الا فى شخص والمفروض خلافه ، فلا بد ان يكون مثل هذا النوع سالحا فى وجوده للاتصال و الانفصال

وقد علمت ان المصحح للاتصال ليس خارجا عن حقيقة الجسم الطبيعى من حيث الجواهر الاتصالي ، و سيظهر لك عن قريب ان القابل للانقسام جزء آخر من الجسم بمدحلة الحرة الصورى واعداده اياه لقبول الفصل

فعلم مما ذكرنا ان الكميات بجميع اجناسها وانواعها مما لا يستصح الا بالاتصال
الجوهرى ، فليكن هذا عندك محفوظا .

فصل (٤)

في انحاء التقسيم الى الاجزاء المقدارية

وهي اربعة :

- احدهما : انكاسية خارجية توجب كثرة بالعمل في الخارج .
- و ثانيها : وهمية جبرئية توجب كثرة في الوهم ، ولا يخرج فيها الى العمل
في الوهم الاحزنيات متناهية العدد بالفعل مع امكان آحاد اخرى لا لى نهاية .
- و ثالثها : عقلية فرضية تعبط بجميع الاجزاء الممكنة الافتراض مجملة على
ما هو شان العقل البسيط الاجمالي في ادراك جزئيات المية العقلية .
- و رابعها : ما بسبب اختلاف عرضين قارين لو غير قارين : فالاول مبده الافتراق
لخارجي ، و الثاني منشأ انتزاع الوهم صفة الافتراق بحسب حال الموصوف في
الواقع ، والقسمة باقسامها اذا طره الجسم اما نرد على الصورة الاتصالية في درجة
مقدارها التعليمي الا ان الانكاسية مما يحتاج الى تهبؤ من المادة ، وهي التي تقبلها
وتحفظ معها كما ستعرف . فهي من عوارضها بالحقيقة وان كان المبيى لقبولها الاشكال
مقدار تعليمي عارض لصورة اتصالية
- واما الوهمية : فهي من عوارض التعليميات بما هي تعليميات من غير استعداد
خاص للمادة .
- واما العقلية : فهي ايضا من عوارضها بما هي متصلة اتصالا بالمعنى الاول من
الاولين .

ومما يجب ان يعلم . ان اسم الجزء يقع على ما يتركب منه الشيء و على ما
ينحل اليه وعلى الجزء المقدارى بضرب من الاشتراك او على سبيل المصاحمة والتجاوز .

فإن الأجزاء المقدارية أجزاء للمتصل بسبب الاتصال و الانحلال اليها لا بالحقيقة ، بل بالمشابهة ، بأن يقدر ويغرض أنه لو كان للمتصل بما هو متصل أجزاء أي بحسب شخصه ووضع لا بمهميته لكن أشبه الأشياء واليقها بالجزئية هذه الأمور المسماة بالأجزاء لأنها لما تأخرت وجودها عن وجود ما هو الكل ، فليست أجزاء بالحقيقة للحقيقة ، بل جزئية كل منها بحسب وحدته الاتصالية الشخصية إنما هي بالقياس إلى عدد حاصل من الوحدات الاتصالية ولهذا تكون متوافقة وموافقة لكل في العدد والاسم والعلم والجسم فاحتفظ به كي يتعلم في اندفاع ما ذهب إليه من تراخيس .

فصل (٥)

في اثبات المتصل الوحداني لينكشف به نحو وجود

الصورة الجسمية

اعلم : أن المنكفل لتحقيق المبادئ واثبات نحو وجودها ما هو العلم الكلي والفلسفة الأولى لا العلم الطبيعي (١) كما أن إيجاد الحقائق الأدعية لا ينسور الأمن العقول العالة دون القوى الجسمانية المتعقلة الواقعة في عالم الثبرات والاستعالات ، إذا العلم صورة للمعلوم وحقيقته .

و أقول : إذا اشتدت معرفة الأسان وحدت بصر بصيرته لعلم أن الفاعل لجميع الأشياء وكذا الغاية ليس إلا الباري جل اسمه بحسب قوة تأثيره في الأشياء وسراية بوره النافذ اليها ، فما من مطلوب الا وينكفل باثبات وجوده ، لعلم بالله عز اسمه . ومن

١- لأن العلم الطبيعي إنما يبحث من أحوال الجسم من حيث أنه يتغير وليست الماهيات ولا بحر وجودها من المواضع الذاتية للجسم من العرشية المذكورة بل أنها من عوارض الموجود من حيث هو موجود فيجب أن يبحث عنها في العلم الأعلى فيكون المنكفل لهذا التحقيق والاثبات هو العلم الإلهي بالشيء العام .

(إسمايل وه)

عرف الله حق معرفته يحصل له بمعرفته تعالى معرفة جميع الاشياء الكلية والجزئية . فيكون علمه باى شيء كلى او جزئى من مسائل العلم الالهى ، لان علومه حصلت من النظر فى حقيقة الوجود وتوابعها وعوارضها وعوارض عوارضها ، و هكذا الى ان ينتهى الى الشخصيات .

وهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلى المسمى بالعلم الالهى والفلسفة الاولى ، الا ان العقول الانسانية لما كانت قاصرة عن الاحاطة بالاسباب القاصية المستعصية البعيدة من الجزئيات النازلة فى هوى السفل الثانية عن الحق الاول فى حاوية البعد ، فلا يمكن لهم استعمال الجزئيات المنفردة عن الاسباب العالية فضلا عن مسبب الاسباب ، فلا جرم وضعوا العلوم تحت العلوم واخذوا مبادئ العلم الاسفل من مسائل العلم الاعلى ، فشتغلهم شان من شان ، و اما الاولياء والعرفاء فاجعلوا الحق مبدءا لعلومهم بالاشياء الطبيعية والرياضية والالهية كما انه مبدءا وجود تلك الاشياء

وقد روى عن امير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى آله عاريت شيئا الا وقد رايت الله قبله ، واليه الاشارة : اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد .

وبالجملة فان الاشياء دوى الاسباب (١) لا يحصل العلم اليقيني بها الا من جهة اسبابها وعملها ، وهى اربعة : فاعل وعاية وصورة ومادة فمن الاشياء ماله جميع هذه الاسباب .

ومنها ما لا يكون لها الا الاولين ، و العلوم المختصة بمثلها يسمى علوم المعارقات ، وما يخص بماله جميع الاسباب هو العلم الطبيعى اذا كانت امرا مخصوصا و الافهوا الرياضى ، فالبحث عن نحو وجود الجسم المطلق و اثبات المادة و الصورة

١ لان ذوات الاسباب لا يعرف الا باسبابها ولما كان سبب جميع الاشياء هو الله تعالى

فلا يعرف شيء من الاشياء الا بمعرفته فيكون معرفته مقفمة على معرفة الاشياء كما ان وجوده مقدم على وجودها .

وتشخصهما وتلازمهما على ذمة العلم الالهي ، ادلماذه من حيث هي مادة لمثل هذه الاشياء
والصورة .

ولما كان اتصال الجسم وقبوله للاتجاهات بلا نهاية مسوق لامتناع تالعه من غير
المنقسمات الوضعية فالبحث عن امتناع وجود الجوهر الفرد ، اما يليق بهذا العلم لا
بالطبيعات ، فذكر مسألة الجزء في اوائل الطبيعات على سبيل المبدئية
الالهي الا ما يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حر كانه و
قواه وافعاله المتصلة ، فان شيئا واحداً يكون مسألة لعلمين مختلفين من جهتين مختلفتين ،
كبحث استدارة الفلك .

فانه ثبت في الرياض بالبرهان الانفي والبيان التعليمي وفي الطبيعي بالبرهان
اللمعي ، والبيان الطبيعي من جهة ما يعرض الطبيعة البسيطة من تشابه الآثار ، وكذا
شيء واحد قد يثبت نحو وجوده من مبادئ المخصوصة ثم بجمل وجوده موضوعا
لاحكام واحوال خاصة ، ثم يصير تلك الاحوال بما يلزمها من الاحكام وسائل لاكتشاف
حقيقة ذلك الشيء بنحو واضح لاثبات وجوده تارة اخرى ، وهذا مما يقع كثيرا عند
تغاير الجهة .

اذا تقرر هذا فمقول : ان الجوهر اذا كان له وضع واسارة و تحصر بحيز
بوجه ما فلا بد ان يكون له وجه الى فوق ووجه الى مقابله ، فيقسم واووهما ، و
كذا له وجهان الى الشرق والغرب ، فيقسم كذلك وهكذا له وجهان الى كل جهتين
متقابلتين من الجهات المتقابلة للعالم ، فيكثر اجزائه بحسب محاذاته لكل حجاب
من جوانب العالم هينا او وهما او عقلا .

فان قلت : يجوز ان يكون لامر واحد غير منقسم محاذيات و نسب الى امور
خارجة بلا استيجاب تكرر في جوهره وداته ، و غاية الامر ان يتعدد اطرافه و نهاياته
و عوارضه وتعدد العوارض لا يستلزم تعدد الذات مطلقا

قلت : اما تحقق المحاذيات والنسب المختلفة من غير تعدد فيما يوصف بها بوجه

من الوجود أصلاً ، فهذا مما يحرم في شريعة العقل و يجزم بدية العاقل بطلانه
والذي يوجب التنبيه عليه : ان الشيء الذي له معاصات الى امور مختلفة
يعيب ، اذا كان له انقسام بالفعل لكن كل من اجزائه مختصا بملاقاة امر واحد من
تلك الامور المختلفة دون غيره ، بحيث يستحيل ان يكون الجزء الملاقى لهذا عين
الجزء الملاقى لذلك ، فقد علم من ذلك ان تخالف النسبة الوضعية و تمدها مما
يوجب تخالف المنسوب والمنسوب اليه جميعا .

ولهذا عد الحكماء الوضع من الامور المتكررة والمكررة بذاتها ، لان طبيعته
تقتضي النفاير ولو وهما ، فالشيء الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن ان يكون
ذا اوضاع متعددة كذلك لا يجوز ان يكون له بما هو واحد نسب مختلفة او متعددة
الى اعياء ذوات اوضاع مختلفة من غير عروض كثرة و تعدد في ذاته يصحح ثبوت
هذه النسب الكثيرة

واما تجوير تعدد النهايات والاطراف لشيء واحد ذي وضع من غير ان ينطرق
اليه بحسبها كثرة و اثنيية لافي الخارج ولا في الوهم ، فهذا لشدة سحابة و اوغل لزولا
في الباطل و اهدى بعدا عن الحق .

اعلم : ان للحكماء في باب اتصال الجسم و تقي تركيبها عن الجواهر الفردة
حججا قوية و حوها اضطرارية موجبة لوجود المنصل الجوهرى ، ولهم في هذا الباب
طرق متعددة .

فمنها : ما يبنى على ان تعدد جهات الجوهر المتعيز ونهاياته يوجب الانقسام .

ومنها : ما يبنى على الاشكال الهندسية .

ومنها : ما يبنى على الحركات والمسافات .

ومنها : ما يبنى على الظلال ، اما الطريق الاول : فالمشهور منها في الكتب

حجتان خفيفتا المؤنة ، لعدم اثباتهما على اثبات الكرة والدائرة والمثلث ونظائرها ،
ولا على الحركة والزمان واشباههما .

ففي الاول يفرض جوهر فرد من جوهرين قردين فان كان يحجز عن المماسه بين الطرفين ، فيقسم اذيلقى كل منهما غير ما يلقي الآخر ، وان لم يكن حاجزا ، فاستوى وجود الوسط وعدمه ، و هكذا الحكم في كل وسط ، فلم يبق حجاب في العالم ولا تقدر وحجم فالتداخل مستحيل .

وفي الثانية : يفرض جوهر فوق اثنين وعلى ملتقاها ، فان لقي بكله او بعضه كل كليهما فينجزى او بكله كل احدهما فقط ، فليس على الملتقى وقد فرض عليه ، و ان لقي بكله او بعضه من كل منهما شيئا ، فانقسم وانقسم جميعا .
والاحتمالات ترتقى الى عشرة كما صوره بعض من المبتغين بالتدقيق .
و من الحجج في هذا الطريق انه اذا انضم جزء الى جزء ، فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الحرئين على حيز الواحد ، فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار ، فلا يحصل جسم اولا بالكلية بل لشيء دون شيء ، فيكون له طرفان ، وهو هو معنى الانقسام وهذه المسجة اخذ مؤنة من السابقين في نفي التركيب من تلك الجواهر .

واما في نفي الجوهر الفرد مطلقا ، فالاخف مما ذكر اولاً قبلهما .
ومنها اما تعرض صنعة من احزاء لا يتجزى له الطول والعرض دون العمق ، فاذا اشرفت عليها الشمس او وقعت في شعاع بحر حتى يكون وجهها المضيء او المرئي غير الوجه الاخر فيقسم .

واما الطريق الثاني المبني على الاشكال و الزوايا و الاوتار فوجوه هذه الطريق كثيرة ، كما يظهر على المناظر في كتاب اقليدس المورى .
وفعن قد ذكرنا في شرحنا للهداية الاثيرة قسطا سالحا من البراهين المثبتة على القوانين الهندسية الدالة على اتصال الجسم ، وقبوله للانقسامات لانها لم ينزل من اراد الاطلاع عليها ، فليرجع اليه .

عقدة وحل

قال شارح المقاصد : ان برهان هذه الاشكال على ما بينه اقليدس مما يبنى على رسم المثلث المتساوي الاضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لاسبيل الى اثباتها على القائلين بالجزء لان طريقه ان يتخيل خط مستقيم متناه يثبت احد طرفيه ويدار حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت وجميع الخطوط العارضة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية ، لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادير ، ولا يخفى بالدائرة الا ذلك السطح او ذلك الخط .

وهذا البيان لا ينهض حجة على مبنئ الجزء انما ذكر محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم ، فانما يصح لو لم يكن الخط و السطح من اجراء لا تنجزى اومع ذلك يمنع الحركة على الوجه الموصوف لثابتها الى المعال وعلى هذا القياس اثبات الكرة : انتهى كلامه

والحل بان اثبات الدائرة والكرة و نظائرهما بطريق الحركة وان توقف على اتصال المقادير كما قرره المعارض و قد نص الشيخ عليه ايضا وغيره ايضا من الحكماء وما فعله الفرجاء ليس الادائرة عرفية لاحتمالية ، الا ان طريق اثبات الدائرة ليس منحصرا في الحركة على الوجه المذكور .

بل للحكماء طريقان آخران لا يتوقف شيء منهما على شيء الجزء اول فان الرئيس قدس سره اثبت في الغناء و النجاة الكرة اولا بطريق ليس مبنئ على اثبات الطبيعة في الاجسام ، و كون مقتضاء في البسائط الجسمانية ليس من جملة الاشكال الا الاستدارة لثباتها ، بل الكروية على الخصوص ، لان فان مالا زاوية لعمد الاشكال اليمينية والشلجمية والمفرطة ، ان يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز ، واختلاف تقدر في الطول و العرض و الطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا و اذا اثبت الكرة

بهذا الطريق فثبت وجود الدائرة سبب قطع يحدث اويتوهم في الكرة الحقيقية
ثم قال : واصحاب الجبرء يلزمهم ايضا وجود الدائرة ، فانه اذا فرض الشكل
المرئى مستديراً عرضاً و كان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا طبق
طرفاً حط مستقيم على نقطة تعرض وسطاً على نقطة في المحيط استوى عليه في موضع
كان اطول .

ثم اذا طبق على الجزء المر كرى وعلى الجزء الذى ينخفض من المحيط كان اقصر
امكن ان ينهم قصره بجزء او اجزاء ، فان كان زيادة الجزء لا يستوى بل يزد عليه ، فهو
ينقص عنه باقل من جزء و ان كان لا يتصل به بل يبقى فرجة فليدبر في الفرجة هذا
التدبر بهينه ، فاذا ذهب الانحراج الى غير النهاية ففي الفرج انقسام بالانهاية وهذا
خلف على مذهبهم انتهى .

فقد علم ان وجود الدائرة والكرة وامثالهما ليس موقوفاً على نفس الجزء ،
وان كان جمهور المنكلمين القائلين بالجزء انكروها ، فان وجودها يؤدي الى نفس
وجودها ، اما الدائرة فلاها لو كانت من الاجزاء الغير المنجربة فاما ان يكون
ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها اولاً .

فعلى الاول : اما ان يكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم اولاً فيساوى في
المساحة باطن الدائرة اعنى المقعر ظاهرها اعنى المحيط ، و ز يخل فان كنت
متوقفاً في بطلانه فانظر الى استلزام تساويهما مساواة الدائرتين المحيطة بهما والمحاطة
بها ، وكذا المحيطة بالمحيطة الى ان يبلغ المحيط الاقصى والمحاطة بالمحاطة الى
ان ينتهى الى المحيطة بالمر كز وبطلانه ضرورى ، واللزوم واضح لان التقدير
تساوى الظاهر والباطن والمطابق والمطابق .

وعلى الثانى : وهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء
لان غير الملاقي غير الملاقي ولان ما بينهما من الفرج ان لم يسع كل منها جزء لزم الانقسام ،
وان وسع يلزم ان يكون الظواهر نصف البواطن والحق يكذبه .

ولما الكرة فسكنها يعرف بالمقايضة الى ما ذكر من حكم الدائرة فقد انتظم
انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق او
كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل .
فإذا تقرر ذلك فاعلم : ان طريق اثبات العقايق اما البرهان والحكمة و
اما المجادلة (١) بالتى هي احسن ، ففى الاول ، الفرض اثباتها مطلقاً تحصيلاً للمبرهن
ما هو كمال نفسه سواء صدقه غيره ام لا ، وفى الثانى (٢) اصلاح المدينة ومصلحة
الناس فى هدايتهم الى الحق وارشادهم وصياتهم عن الباطل فى العقائد .
وكثير من الباحثين اعملوا فى شرائط الباشعة مثل انهم اذا حاولوا اقامة
الحجة على نفي الجزء بطريق قياس الخلف استدلوا عليهم بوجود الدائرة بان قالوا
على تقدير وجود الدائرة وتركيبها من الاجزاء يلزم الانقسام
فلهم ان يجيبوا عنه بان الانقسام وان كان محالاً عندنا لكن ثبوته على فرض
امر مستحيل ليس بمحال ، و ذلك الامر وجود الدائرة لادائها الى انقسام الجزء ،
فاما اذا اقيم البرهان على وجود الكرة و الدائرة بأصول فلسفية مشنية على اثبات
الطبايع فى الاجسام و ايجابها للأشكال المستديرة بالقوالب البسيطة ، فذلك وان
كان تاماً فى نفسه لكن ليس ناصحاً فى حقهم لامكانهم تلك الاصول المنسبة على نفي
الفاعل المختار على زعمهم .

١- لا يخفى ان المجادلة لا يقتاتها على المسلمات والمفهورات لا يفيد الا الظن فلا يكون
طريقاً لاثبات الحقائق لكن لما كان ملزماً للمصمم المعاند للحق و بالزامه مسلم الحق من
المعارض وسار تابعا كان الجدل طريقاً لاثبات الحقائق بهذا المعنى فتدبر .

(اسماعيل دة)

٢- ويشاركه فى هذه المنفعة الموهلة الحسنة قوله تعالى « ادع الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هي احسن » فتظن .

(اسماعيل دة)

وهذا ايضا نوع من الاختلال في المباحثة اذا اريد الزامهم بهذا الطريق ، اذ قد ثبت في الميزان مقعدة ان من جملة المغالطات الموقعة للخطأ في الاستدلال اخذ مقعدة لا يسلمها الخصم في القياس الجدلي و ان كانت صحيحة برهانية في نفس الامر .

و من هذا اقليل الاستدلالات التي وقعت لبعض الناس على ابطال الجزء الذي لا يتجزى عما ينشئ على اشكال غير المربع والمثلث (١) القائم الزاوية المتساوي الساقين مما ينكره القائل بوجود الجوهر الفرد ، فان المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم بحيلون من الاشكال الا المربع والمثلث الذي هو يحصل من قطر المربع من الضلعين اللذين يوترهما ذلك القطر ، فكل دليل ينشئ على غير هذين الشكلين من الاشكال لا يكون برهانيا ولا جدليا .

اما عدم كونه برهانيا ، فلانه لقائل ان يمنع لزوم المحال والخلف على التقدير المذكور ، بان يقول : ان اللازم من الدليل وان كان امرا محالا في الواقع الا ان محالته على التقدير المذكور غير مسلم لكون ذلك التقدير امرا مستحيلا فيجوز ان يكون مستلزما لمستحيل آخر عند فرضه .

واما عدم كونه جدليا فلان الخصم لا يساعده لابتنائه اما على اصل الاتصال واما على اصول اخرى فلسفية كبعض الوجوه التي ذكرها العلامة الخفري في رسالته في شيء الجزء من فرض مثلث متساوي الساقين الذي عدد اجزاء قاعدته اقل من اجزاء كل من ساقيه كقوس الميل الكلي في المثلث مع الربعين من دائرتي المعدل و منطقة البروج المنتهيين اليها الاخذين من نقطة التقاطع الربيعي او الخريفي ، وان الانفراج

١ - اقول وجود المثلث المذكور مستلزم في الجند فاننا اذا فرضنا مثلثا يكون كل من ساقيه من خمسة اجزاء فلامحالة يكون الساق الاخر الذي هو وتر القائمة جند خمسين جزء بهكل المرسوم و هو مستلزم انقسام الجزء فانهم .

(اصاميل ده)

بين الساقين يتصاغر الى ان يصير بقدر جزء واحد و بعده يصير اصغر ، فيلزم
الانقسام فيما لا ينقسم وكما في الدليل الذي ذكره حنين بن اسحق من انه
لو تركب الجسم من الجزء لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار ثلثة اجزاء
لا ينجزى

بيان اللزوم ان فرض ثلث خطوط متماصة يكون كل منها مركبا من جواهر
افراد ويكون الوسطاني قطر للمحدود واحد جانبيه خط اب والاخر ج د .

فاذا وصلنا بين تقطعي اد ، بخط اذا كان ماراً بالمرکز ملاقياً بالمعيط من
الجانبين ، مع انه مار بثلثة خطوط متصلات ، فيكون مركبا من ثلثة اجزاء وهو
المطلوب

و فساد ما ذكرناه ، فان كون القطر مركبا من ثلثة اجزاء وان كان
ممتعا في نفس الامر ، الا ان استحالته على الفرس المذكور ممنوع فانه على اصل
اثبات الجزء وتماس الخطوط المذكورة الجوهرية المتالفة من غير المنقسمات لا يمكن
وقوع خط جوهرى مركب منها قطراً لمربع سطحى وماراً على الخطوط الجوهرية
الا اذا كانت اجزاء الاضلاع والقطر متساوية

و كذا يجب ان يكون هيها اجزاء الخط المار المتلاصقة وعدد الممرور بها
من الخطوط المتلاصقة متساوية .

ثم المجب ان بعض الاعلام ذكر في بعض تعاليقه على شرح الهداية ان اصل
هذا الوجه مأخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة والبيات الشفاء حيث استدل
على بطلان تركب الجسم من الجواهر الفردة بانه لو تركب الجسم منها لزم ان
يكون قطر المربع والمستطيل مساويا لضلعه

ثم نقل منها وجها آخر مع ان مسألة بطلان الجزء لم يذكر في البيات الشفاء
اصلا فضلا عن هذا او غيره .

و ما يظهر بمراجعة كتبه كطبيعيات الشفاء وغيرها ليس الا انه فرض سطحا

متالف من اربعة خطوط جوهرية تتركب كل منها من اربعة اجزاء يلزم مساواة القطر للضلع وهو طريق حسن في الزام القائلين بالجزء لانقيار عليه .

واما الطريق الثالث المبني على الحركات وتفاوتها التي ليس بتخلل السككات فكما احتجوا بحركة جزئين احدهما فوق احد طرفي خط مؤلف من اربعة اجزاء والاخر تحت طرفه الاخر يكون حركتهما متساويتين في السرعة والبطؤ والاخذ . فبالتبان لامعالة عند مقطع وهو ملتقى الثاني والثالث ، او بحركة جزئين كلاهما فوق طرفي مؤلف من ثلثة اجزاء فانهما يلتقيان على وجه يوجب انقسام الجميع وهما .

وكما احتجوا بعدم لعوق السريع البطيء عند كونهما آخذين في الحركة معاً كالسريع خلف البطيء بمقدار من المسافة بينهما .

بيانه ان السريع اذا قطع جزء فلو قطع البطيء اقل منه لزم الانقسام ، وان قطع مساوياً له او اكثر لم يلحقه السريع اهدأ والمشاهد خلافه هذا خلف .

وكما احتجوا من جهة المماسية بقولهم ان من المعلوم ان للشمس سمتاً بواسطة ذى الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزء تحرك اقل والا لكان ماسامته الشمس دائرة مساوية لمدارها على جسم صلب .

وكما احتجوا من جهة المماسية باننا اذا وقفنا خطاً مستقيماً كالسلم على جدار قائم على سطح الارض حصل هناك شبه مثلث قسائم الزاوية كان الخط المذكور وترأله ، وفرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين بالقائمة خمسة اذرع مثلاً .

فلا معالة يكون السلم جذر خمسين لقوة شكل العروس ، فاذا جررنا السلم والوتر من اسفله على خلاف جهة الجدار الى ان ينحط اعلاه عن طرف الضلع المنطبق على المدار مقدار ذراع وجب ان يكون ما ينجر منه من اسفله اقل من ذراع اذ لو كان درعا صار ذلك الضلع اربعة ، والضلع الثاني ستة فيصير مربع

الضمين اثنين وخمسين مع كون السلم ما ينطبق عليه جند خمسين وذلك معمال فثبت انه
ينجر اقل من ذراع .

و انت اذا فرضت بدل الاذرع اجزاء لا تتجزى فاذا انجر الوتر من اعلاه
جزء وجب ان ينجر من اسفله اقل من جزء وذلك يوجب الانقسام .

واما الطريق الرابع المبني على الظلال ، فكتولهم اذا غرنا خشبة في
الارض فمقد كون الشمس في الافق العرقي لا بد وان يقع لها ظل .

ثم لاشك ان ذلك الظل لا يزال يتناقص الى ان يبلغ الشمس وقت الزوال فعندما
تحركت الشمس جزء واحد لا بد ان ينقص من الظل شيء ، فاما ان = يكون جزء واحد
فيلزم ان يكون طول الظل مساويا لربع القطر ، واممعال او اقل ، فيلزم الانقسام .

او هام وازاحات

من الناس من استدلل على اتصال الجسم ، بان الجسم لو كان مركبا من اجزاء
لا تتجزى ، لكان متقوما بها ، فيكون تعللها قبل تعللها يكون بين الثبوت غير منفردة الى
البيان ، ولا ينكرها كثير من العقلاء ، وبطلان التوالي باسرها يدل على بطلان المقدم .
والجواب ان هذه مغالطة صفات من الخلط بين الاجزاء المحمولة والاجزاء
الخارجية واجزاء صفات احدهما للآخرى ، فان الصفات المذكورة انما هي في الاجزاء
العقلية كالاجناس والنسول ومع ذلك يشترط كون المية منعقدة بالكنه وهو ممنوع .

واما الجزء الخارجي ، فربما يفتر الى البيان كالبولي والصورة عند الحكماء ،
وكذا العقلي اذا لم يتصور المية بحقيقتها كجوهرية النفس عند من يقول بجنسيتها لها
ولغيرها من الجواهر .

ومنهم من زعم انه لو وجد الجزء لكن متناها ضرورة فكان مشكلا ككرة او
مضلعا لان المحيط بها اما احد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهرو
اما الكرة فلانه لا بد عند ضم بعضها الى بعض من تخلل فرج بين الكرات يكون كل

فرجة اقل من الكرة .

والجواب بان الشكل من عوارض المقدار الطويل العريض العميق والجبره ليس له امتداد اسلافي حبة والالكان خطا . فكيف في الجهات والالكان جسما ، ولو سلم فذلك في الاجسام دون الاجزاء .

و منهم من تحيل ان ظل كل جسم يصير مثليه في وقت ما وحيث يكون نصف ظله ظل نصفه ، فظل الجسم الذي طوله اجزاء وتر ، يكون شغاله نصف هو نصف ظل ذلك الجسم فينصف الجسم وينقسم الجزء

والجواب بضع كلية الحكم المذكور (١) واما ذلك فيماله نصف فالاشياء في هذا الاخير كمنلوه اما وقع من جهة احراء صفة الشيء (٢) على جزئه الغير المتقسم .

فصل (٦)

في ذكر ما يختص بابطال مذهب النظام المعتزلي

اعلم : انه وافق الحكماء في قبول الجسم انقسامات بغير نهاية الاله و غيره من المعتزلة لا يفرقون بين القوة والفعل ، فيأخذون تلك الاقسام حاصلة بالفعل فمن ههنا يلزم عليه الانتهاء الى مالا ينقسم فقد وقع فيما هرب عنه من حيث لا يشعر .

١ - الحكم المذكور هو ان نصف ظل كل شيء ظل نصفه والسد للمنع هو ان الحكم المذكور ينتمي ان يكون لكل شيء ذي ظل نصفه و هذا يقتضي انقسام الجبره وهذا الحكم مرفع انقسام الجبره فكيف يثبت به انقسامها الجزء ، فتدبر . (استعمله)

٢ - اقول اذا لم يكن شيء ما اجراء وحدات سوى وحدات الاله ، واه صفاته ، وبنها صفات الاجزاء كما في المشرقة ، فان صفات المشرقة بيمينها صفات آحادها فلي هذا يظهر قوة الاستدلال بان تركيب الجسم من الاجزاء التي لا يتجرى من هذا القبيل لان الاتصال بينها بحسب الحسن لا بحسب الواقع الا ان يقال بان هذا الاتصال له اثر ، فتدبر (استعمله)

وقد يستدل على ابطال منذهب اولاً بالتقضى بوجود المؤلف من اجزاء متناهية ولو
في ضمن جسم آخر اذ لا كثرة الا الواحد فيها موجوداً فاذ اخضعنا واحداً متناهية لممكن
ان يركب فيحصل منها حجم لانها اجزاء مقدارية متباعدة في الوضع .

ثم يستدل على تعميم الحكم بتمامه الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء
ذلك الجسم الى اجزاء ماير الاجسام ونسبة حجمه الى حجمها ليلزم المطلوب اذ حسب
ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما
كنت الاجسام والابعاد متناهية كما سيجيء ، فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية
لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي .

واعترض عليه بمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور وتجويز كون النسبتين
مختلفتين ، مع ان الازدياد في الحجم بسبب الازدياد في المقدم مستنداً بان ازدياد الزاوية على
الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر ، مع ان النسبة بينهما ليست على نهج واحد ،
فان نسبة الزاوية العادة في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية الى القائمة بالصف
وليست نسبة وترها الى وتر القائمة كذلك بالعكس العكس ، بل يجوز ان يكون نسبة
الجسم من نسب الصمم التي توجد في المقادير دون الأعداد ، فلا يوجد مثل في الأعداد
لان نسبتها عددية قطعاً .

ورد هذا بانه لما كان الجسمان عنده مر كين من الاجزاء التي لا تنجري ،
فقد وجد لها عدد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية ، فلا يكون
صمية فان التفرقة بين الأعداد والمقادير اتمامي بوجوب انتهاء الأعداد الى الواحد
بخلاف المقادير ، فاذا كانت المقادير كالأعداد في تألفها من الوحدات لم يبق
فرق الا بان الوحدات في احدهما وضعية وفي الاخر عقلية .

واما الحواب عماد كر اولاً بان ازدياد الوتر ليس مما يورجه مجرد ازدياد
الزاوية في الاضلاع بل مع ازدياد تعاطف الخططين المحيطين بها على نسبة ازديادها
وعند ذينك الامرين يكون ازدياد الوتر على النسبة المذكورة ، وهذا وان كان بحثاً

على السند الآن الفرض التنبيه على فساد هذا التصوير .

و مما يختص ايضا بمنهجه من القياس عدم قطع مسافة معينة في زمان معين و ذلك لان قطع كل قسم من المسافة كالنصف موقوف على قطع قسم وقسم قسمه الى غير النهاية وهي امور مترتبة ، والموقوف على امور مترتبة غير متناهية محال ، فقطع المسافة يكون محالا على منجه .

ولهذا ارتكب الطفرة وهي مع شاعته لم يتفحص لان المقطوع ان لم يكن اكثر من المطفور ، فلا اقل يكون مساويا او اقل منه وجزء المسافة وان قل كان حكمه في الانقسام حكمها والمعاهد من الحركة ليست الا قطع المسافة لائر كها اصلا واعتبر بامر ارض اللامس على صفحة لمساء و بمد القلم على ايضاء بالسواد كيف يجد كلها ملموسا ومسودا .

و لو كانت نسبة المقطوع الى المطفور نسبة المتناهي الى غير المتناهي لوجب ان لا يقع الاحساس بالملموس ولا بالاسود الاعلى هذه النسبة فليس كذلك وعلى هذا القياس فساد اعتذاره عن ذلك بالداحل .

ومن الناس من حاول الاعتذار عن قبله في ذلك الاشكال بان قطع المسافة المعينة ، انما توقف على زمان غير متناه الاجزاء ينطبق كل جزء منه على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة ، وهذا لا يستلزم عدم تنامي الزمان ، لان المحدود من الحركة و الزمان يشتمل كل منهما على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي .

ودعم ان هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع المسافة المحدودة مع كونها محتملة للاقسام بغير نهاية في زمان محدود ، وذلك لكون الزمان ايضا كذلك و ذهل عن الفرق بين المنهجين بالقوة و الفعل جهلا منه او تباهلا حيا للنقص او رفضا للحكمة ، وعن ان ما يوجد شيئا فشيئا من بداية الى نهاية ، فاستحالة كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة كاستحالة كون المحصور بين حاصرين غير متناه .

فالقول به قرع لباب السفطة وضلال عن سنن الحق و صراطه المستقيم .
 فمن كان ذا بصيرة يتفطن بفساد هذا المنصب من نفسه بدون الرجوع الى قطع
 المسافة ، وان كان عدم التناهي فيماله امتداد واحد اظهر واجلي ولكن «من لم يجعل
 الله له نورا فماله من نور» .
 ثم العجب ان المصحح لراى النظام كيف صار بعينه نقضا على منذهب الحكماء
 في اتصال الاجسام عند جماعة باعيانهم .

فصل (٧)

في الاشارة الى مفاسد معترية على تفكي الاتصال في الجسم

يتهدد الحق بطلانها

وقد العزمها «ثبتوا الجزء الذي لا يتجرى وهي تفكك اجزاء الرحي وسكون
 المنحرك والظفرة والتداخل وعدم لحوق السريع البطيء ، و لقوة هذه المفاسد
 انطقت بعض المنكلمين عن امراءهم على اثبات الجبر و راجعين الى منذهب المحققين
 منهم الامام الرازي وغيره وتوقف بعضهم .

قال في كتاب نهاية العقول : اعلم : ان من العلماء من مال الى التوقف في
 هذه المسئلة بسبب تعارض الادلة ، فان امام الحرمين صرح في كتاب التلخيص في
 الاسول ان هذه المسئلة من مجازات العقول ، و كذا ابو الحسين البصري و هو
 احقق المعترلة .

فنحن ايضا نختار هذا التوقف ، فانن لاحاجة لنا الى هذا الجواب صاذ كروه
 انتهى قوله .

و نقل في التاريخ انه وقعت مناظرة في مجلس صاحب بن عباد بين جماعة
 من اصحاب تناهي الاجزاء واصحاب النظام ، القائل بعدم تناهيها كما مر ذكره ، فالزم
 اصحاب التناهي اصحاب النظام انه يجب من كون الاجزاء غير متناهية في الجسم ان

لا يقطع مسافة محدودة الا في زمان غير متناه ، لانه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء من حيره ودخوله في حيز جزء آخر وانتقال جزء غيره الى حيره ، فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه ، فارتكبوا في الجواب القول بالطرفة ثم الزمواهم ايضاً بان كون الجسم مشتملاً على ما لا يتناهي من الاجزاء يستلزم ان يكون حجمه غير متناه فالتزموا تداخل الاجزاء .

ثم ان اصحاب النظام الزم اصحاب تناهي الاجزاء تجزئة الجزء القريب من قطب الرحي عند حركة البعيد وقطعه حره واحداً لكون القريب ابطأ من البعيد ، وانتموا ان البطيء يسكن في بعض اذمنة حركة السريع ولا يكون ذلك الا بتفكك اجزاء الرحي عند حركتها على مثل دوائر دافية بعضها فوق بعض و شذعت كل من الطائفتين على الاخرى و استمر التشنيع عليهما بالطرفة و التفكيك و كذا ههنا ثموا سكون المتحرك في لحوق السريع البطيء اذا تحركا على الوجه الذي مر به .

ومعاً يقوى التشنيع عليهم في التزام التفكك وسكون المتحرك ان نقرر الاول فيما ينفي العقلاء في شدته واستحكامه وعدم تفككه كالملك الدوار و قد وصف تعالى الافلاك بالعدة في قوله : « وبنينا فوقكم سماء شدادا » او في جسم لو تفكك اجزائه لتناثرت كالمرجار او كان له شعور بذلك بل يبطل حيوته و حركته كالاسان اذا دار على نفسه .

والثاني فيما يقع التعاوت بين الحركتين باضعاف اضعاف حركة البطيء كحركة الفرس والشمس ، فيما اذا كان نقطة معاذة الفرس من الملك الرابع عند ابتداء حركتهما متقدمة على مركز الشمس بقدر قوس من ذلك الملك لئلا يبقى لهم مهرب من الاول الى الاعتذار بالفاعل المختار ، و تعلق ارادته بتفكيك اجزاء الرحي تارة و الصاقها اخرى جهلاً بان ارادة الباري اجل شأناً مما تصوره .

ثم من العجائب ان ينظن اجزاء الدوامة و الرحي وهما جسمان جماديان

من الصلابة والالهام حتى علم الابطأ منهما انه ينبغي ان يقف حتى لا يزول سنده عن الاسرع
و علم مقدار الوقفة من الزمان بحسب نسبة التفاوت بين المسافتين الاسرع والابطأ و
كيفية انضباط هذه السب في ازمة السكنات في كل جزء جزء من الاجزاء الدورات
على حوالى الدوائر .

ولا تيسر للصورية المرتاضين عشر من اعمار اعشار هذه العطة مع دعواهم
الكشف و الكرامات ، بل لا تيسر لانسانين قصدا موضعا واحداً احدهما اقرب منه
من الآخر و اراد ان يبلغا معا الى ذلك الموضع ويتما سبرهما دفعة واحدة ، اذ لا يعلم
الاقرب منهما انه كم يجب ان يقف في حركته ولا يعلم الابعد انه كيف ينبغي ان يسرع
حتى يكون وصول كل منهما موافقا لوصول صاحبه .

ومن الثغالى بان عدم شهورنا بالسكون في المتحرك للطافة ازمة السكون
جهلا بانه اذا كانت نسبة زمان السكون الى زمان الحركة كسبة فضل مسافة السريع
على مسافة البطيء ، لزم ان يكون زمان الحركة الطف بكثير من زمان السكون ،
فيبغى ان لا يحس بالحركة اصلا ولا اقل من ان يرى تارة متحركا واخرى ساكنا .

ومما يؤكدهم قولهم لزوم (١) وجود المعلول بدون العلة في حركة الشمس

١- لا يعنى على المتأمل انه في هذه الصورة يمكن التزام وجود العلة بدون وجود المعلول و
الترام وجود المعلول بدون وجود العلة فان حركة الدلو معلول ومن جملة اجراء علتها التامة
حركة القلاب فعلى تقدير سكون البطيء وهو القلاب يلزم وجود المعلول وهو حركة الدلو
بدون وجود علتها التامة اذ بانتفاء الجزء يتبقى الكل و بملاحظة ان عدم العلة علة لعدم
المعلول فسكون القلاب علة لسكون الدلو فيتحقق العلة بدون تحقق المعلول ولذا قال
المصنف في الصورة الثانية اولا وجود العلة بدون المعلول و آخرأ وجود المعلول بدون
العلة ، فافهم .

(اسماعيل وه)

و سكون القابل و وجود (١) العلة بدون المعلول فيما اذا فرضنا بشرط مائة ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الاخر دلو ، ثم شدنا قلابا على طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعا ارسلناه في البئر بحيث وقع القلاب في الحبل الاول على طرفه الممدود في الخشبة ، ثم جررناه ، فيكون ابتداء حركة القلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا ، وكذا انهماكهما الى راس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع و القلاب خمسين ، مع ان حركة القلاب من تمام حلة حركة الدلو ، فلو كان له سككات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة .

فصل (٨)

في تقرير شبه المتبعين للجزء و مبنى خيالاتهم وكشف الغشوة
عن وجه المقصود بازالتها

اعلم : ان مبنى خيال القائلين بالجواهر الفردة ان الجسم ان لم يشاء القسمة فيه ، فيستوى الجسم الاسفل كالتردة والا كبر كالجبل في المقدار لاسنوائهما في عدم نهاية القسمة و يلزم ان يكون مقدار كل منهما غير متناه ، ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه .

وهذا مما يندفع بان الجسم المفرد لاجزه له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات و الالوف الغير المتناهيين و بينهما من التفاوت ما لا يخفى .

والحاصل انه ليس لاحدهما اقسام مالم يتقسم و اذا قسما مساويا كل منهما

١ - الظاهر وجود العلة بدون المعلول في الاول والحق وجود المعلول بدون العلة في

الثاني ولعل ما ذكره وقع سهوا ، فلا تنفل .

(استكمل به)

صاحبه في العدد ، فكل واحد من الاقسام التي للخر دلة اصغروا التي للجبل اكبر ، وهكذا بالغاً ما بلغ لا الى نهاية .

نعم من ذهب الى ان قسمة الجسم الى الاجزاء الغير المنتهية حاصلة بالفعل كالنظام فهذا نعم دليل على ابطال مذهبه .

واما ما قال بعض الافاضل في هذا المقام من ان المقادير الغير المنتهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعهما غير متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا . الا ترى ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المنتهية بمعنى نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم الما يقبل الانقسام الى اجزاء غير منتهية متناقصة ، (فمدفوع) بما قيل اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا انضم بعض متناه منها الى بعض متناه آخر يزداد مقدار المجموع على مقدار احدهما لامعالة ، فاذا انضم اليه بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المنتهي قطعاً ، والمنع مكابرة .

واما ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المنتهية لم يحصل منها الا الذراع ، فمصحح لو كانت تلك الانصاف بالقوة و كما وجودها بالفعل فالمرء محال و المحال اذا فرض وقوعه قد يستلزم محالاً آخر وهما من هذا القبيل على ان المقادير اذا كانت متناقصة من جانب تكون متزايدة من الجانب الآخر ، لكون احدهما مضاف الاخر ، فيكون المجموع المركب منها غير متناه في المقدار على ما اعترف به .

اللهم الا ان يفرق بين ان يكون تزايد الاجزاء من جانب الانتهاء او من جانب التناهي وقال يلزم عدم تنامي المقدار في الاول دون الثاني .

وهذا تحكم محض بعد ان يكون احيان تلك الاجزاء باقية بحالها بالفعل في السلسلتين المفروضتين متزايدة و متناقصة على ان وجود الاجزاء الغير المنتهية على ذلك الوجه مما يبطله برهان التطبيق والتضاد وغيرها لكونها مترتبة .

هبة اخرى قريبة الماخذ مما ذكر و هي لزوم تنحية وجه الارض جهة

(بخر دلة) اذا قسمت باجزاء ولا ينعى ومنها و سخاقتها . فان وجه الارض سطح متناه يمكن ان يشبه اجزاء متناهية صغيرة الحجم جدا كثيرة العدد .

شبهة اخرى : لو كانت القسمة تمر بغير نهاية لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج الى قطع نصفها و قبل ذلك نصف نصفها وهلم جراً . فلا يقطع ابداً و يلزم ان يكون الزمان الذى يقطع فيه الاضاف الغير المتناهية غير متناه . وهذه الشبهة مما ذكره مرة مقولة لتصحيح مذهب النظام و تأييداً له و مرة مردودة لانقاس مذهب الحكماء .

وجوابها ان المسافة المقطوعة شيء واحد غير منقسم الى اجزاء غير متناهية الا وهما وفرضا ، لا وجوداً وفصلاً ، وكذا الزمان الذى مقدار الحركة الواقعة فيها والكلام وارد على النظام كما مر .

شبهة اخرى ذكرها ابو ريحان البيروني معترضاً على ارسطاطاليس فى رسالة ارسلها الى الشيخ الرئيس ، وهى انه يلزم على اصل اتصال الجسم وقبوله للقسمة بغير نهاية ان لا يدرك متحرك متحرك كافي سميت واحد وان كان المقدم منهما ابداً بكثير كالشمس والقمر ، فانهما اذا كان بينهما بعد مفروض و ساد القمر سادت الشمس فى ذلك الزمان مقداراً اذا ساد القمر سادت الشمس فى ذلك الزمان مقداراً اصغر و كذلك الى الاماية له على انما قد نراه يسبقها .

و قل الشيخ الرئيس : ان هذه الشبهة مما اوردته الفيلسوف على نفسه ، و اجاب عنه بجواب ، وهو مما لا يرتضيه الشيخ ، لانه قال بعد ذلك و اما ما احاب به ارسطاطاليس من هذه المسئلة و فسر المعصرون فهو ظاهر السفطة والمقالطة .

وتلخيص الجواب الذى ذكره الشيخ ان ليس يعنى بتجزية الجسم بلا نهاية ان يتجزى ابداً بالعمل ، بل يعنى بها ان كل جزء منه له فى ذاته متوسط وطرفان ، فبعض الاجزاء يمكن ان يفصل بين جرئيه اللذين يعددهما الطرف و الواسطة وبعضها لا تقبل لصفه الانقسام بالعمل ، فيكون القسمة فيها بالقوة .

فمن قل ان جزء الجسم يتجزى بالعمل لزمه هذا الاعتراض ومن قال ان بعض

اجزائه منقسم بالفعل وبعضه بالقوة لم يلزم شيء ، لان الحركة انما ياتي على تقسيم المسافة المتناهية في الاجزاء المنقسمة بالفعل .

واني اقول : ان المتحرك ليس لمسافة حركته حد آني موجود مادام كونه متحركا ، فادا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين مادام كونهما متصفين بالحركة حد معين موجود ، بل حد نوعي فكذلك البعد الذي بينهما ليس بعدامعيا شخصا . بل بعدا مطلقا ، وانما يكون لكل منهما في كل آن فرض حد معين من المسافة ، و بينهما مقدار معين منها ، و كمان وجود الابات في زمان الحركة المتصلة بحسب الوهم فقط فكذلك وجود حد معين لكل منهما ومقدار مخصوص بينهما .

نعم وقوع المناطق والتقاطعات والاقطاب في الاملاك مما يجعل بعض الحدود محصلا بالفعل لا بمجرد الفرض ، لكن الحدود الحاصلة بسبب مرور المناطق او تقاطع بعضها ببعض او حصول الاقطاب او مواضع هي غاية التباعد بين الدائرتين ، وغاية التباعد بينهما ليست الاعداد متناهية بين كل اثنين منها مقداره وحداني الذات والصفة غير منقسمة الا بمجرد العرض .

شبهة اخرى : اذا تدحرجت الكرة على سمت واحد في بسيط مستوي يكون ملاقة دائرة منها بخط مستقيم من البسيطة بنقطة بمداخرى ، ويلزم منه تجاوز النقط و تركيب الخط منها و رفعت بان عماسة الكرة البسيطة و ان كانت في حال الثبات والسكون بنقطة لاغير ولكنها في حال الحركة انما هي بخط غير قائم تدرج الاجزاء في الوجود ، و كذا يكون العماسة بينهما في كل آن فرض وجسوده بنقطة ، الا ان الابات حالها هي التحقق والوجود حال النقط المعروضة في الخط في ان وجود الجميع بالوهم والفرض لا بالفعل والفصل .

فالاستدلال بتجاوز الابات على تجاوز النقط من قيل الممادة على المطلوب الاول ، اذا تنازع فيها كالتنازع في التقط من جهة ان الحركات و الازمة كالا حرام و الاهداد غير مؤلفة مما لا ينحزى ، وان سبل الان من الزمان بعينه سبل النقط الموهومة

من الخط و ان كان الآن الميل سببه الى الزمان نسبة النقطة الجوالة الى الدائرة و
الراسمة للخط الى الخط وللناس كلمات عجبية في دفع هذه الشبهة

فتارة يقولون ان حديث الكرة والسطح قوى وتماسهما بجوهريهما ضروري .
وتارة يقولون : ان زوال الملاقة لا يكون الا بالحركة ، و هي زمانية لا
آنية ، فلزوم تنالي النقاط والانات ممنوع ، اذ زوال الانطباق في الزمان كما ذكرنا
وحصول الانطباق على نقطة اخرى في آن بينهما زمان و لما استحال الجزء الذي
لا يتجرى لا يكون لزوال الانطباق ، اول ، فلم يلزم معذور .

وتارة بان المتحقق ليس الانقطة واحدة ، فلزوم تنالي النقاط ممنوع ، بل
ينعدم نقطة و ينحقق اخرى وكذا الحكم في تنالي الانات وكلا هذين القولين بعيد
عن الصواب

اما الاول : فلانه لما وقع الاعتراف منه بان الانطباق الاول في الان و الثاني
في آن آخر بينهما زمان ، فينوجه السؤال بانه كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين
الكرة والسطح ايهما تلاق ام تفارق والعارق بينهما بين البطلان
و ان شئت فافرض الكرة من الحديد اوحسم في عاية الثقل لا يرتفع عن
السطح الا بمحرك خارج فرض مدحه

واما التلاقي فهو اما بنقطة او بخط ، فان كان الثاني لزم ، لا يتحقق بين الخط
المستدير والمستقيم وان كان بنقطة والتلاقي التقلي لا يكون الا في آن ، فنقل الكلام
الى الزمان الذي بين آن وقت فيه العلاقات الاولى وهذا الان ، ويسود الشقوق بينهما
من داس ، والكل محال .

و كذا القول بتجاوز الانات كما زعمه المنكلمون ، فلم يبق منسج الا بالاطلاع
على الحق الذي ذكرناه في الجواب .

واما الثاني . فلان تجاوز النقاط واجتماعها متجاوزة في الزمان يكفي للاستحالة
و ان لم تكن مجتمعة في آن واحد فذلك امر مستحيل لاستلزامه انتهاء قسمة المقدار

الى ما = لا يتقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه محمد الشيرماني ولم يأتني حسب ما يقام عليه البرهان من ان المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات في الدهر المحيط بالزمان ومامعه وفيه ، فيكون النقاط التي كل منها في آن مجتمعة في الواقع على نمت التجاور ، ولان تجاور الانات اللازمة لها على اى وجه ، امر مستحيل في ذاته لاطباقها على الحركة المنطبقة على المسافة ، والمنطبق على المتصل الواحداني لا بد وان يكون متصلا وحدينا ، فاذا كان احدا المنطابقين مركبا من الافراد المتعاضدة الغير المنجزية أصلا ، لزم ان يكون الاخر ايضا مركبا منه وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تالفه من الجواهر الفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان والحركة .

شبهة اخرى : ان ما يمكن خروجه الى الفعل من الانقسامات في المستقبل ان كانت متناهية فيقف القسمة الى ما لا يقبل القسمة أصلا عند فرض وقوع تلك الانقسامات جميعا و ان كان ممكن الخروج الى الفعل عددا غير متناه ، فيلزم منه ما يلزم من **منهج النظام** .

و جوابها باختيار الحق الاول و القول بانه و ان كانت القسمة الممكنة الوقوع متناهية الا انها ليست في مرتبة معينة من النامي حتى لا يقبل الانقسام بعدها ، وهكذا حال الزمان والحوادث التي في المستقبل عندهم فانهم ذهبوا الى ان كلما يوجد من الحوادث بعد هذا اليوم عددها متناه ، و كذا كل ما يحصل من ايام الزمان و ساعاتها مقدارها متناه ، ومع ذلك ما من جملة من الحوادث و الايام والساعات الا يوجد بعدها حادث آخر ويوم آخر وساعة اخرى ، فليس معنى كونها متناهية انها تقف عند حد لا يتجاوزه .

و التعاضد بهذا المعنى يصح في العرف اتصافه باللاتناهي الا ان كثيرا ما يقع المبالغة باشتراك الاسم بين اللاتناهي بمعنى عدم الوقوف عند حد وبينه بمعنى عديم النهاية في المقدار والعدد .

شبهة اخرى : ان وجود الاطراف يستدعي محلا غير منقسم كالجواهر الفرد او

ما في حكمه والاتكان انقسام السجل يوجب انقسامه وهو محال .

والجواب بمنع استلزام انقسام السجل انقسام الحال مطلقا .

اللهم الا ان يكون السجل معلا من حيث ذاته المنقسمة ، واما اذا كان السجل
في الذات المنقسمة مع حيثية اخرى غير مجرد الذات ، فلا يوجب انقسامه انقسام
ما حل فيه .

اولا ترى ان الاضافات تنقسم بانقسام محالها وقد لا تنقسم .

فبالاول عند ما يكون عروضها بمجرد الذات المنقسمة وذلك كمعاذاة الجسم
لجسم آخر وانطباقه له ، فيقسم المعاذاة والمطابقة ضفا وثلثا وربما وغيرها حسب
انقسام الجسم ذي المعاذاة او المطابقة الى النصف والثلث والرابع ، وذلك لان
مماصة نصف الجسم هي نصف مماصة كله ومماصة ثلثه ثلث مماصة كله وهكذا .

والثاني نعم ما يكون عروضها بالمجرد المقدار كالاوه فانها لا تعرض للانسان
الاب من اجل تقدده وجسمينه فقط بل لاجل فعله النفساني الشهوي واخراج
فضلا من بدنه يستمد بصورة من نوعه والبنوة ، فانها تعرض للابن بواسطة افعال
جسم قليل المقدار يصير مادة لبده بعد استعالات وتغيرات كثيرة كما وكيفا عن
شخص آخر مثله افعالا ، مثل قبول الافراز والارال عنه .

وهاتان السبتان ليستا عارضتين للاب والابن من جهة جسمينهما فقط حتى
يتزايد ابتر ايد الجسمين ويتاقصا بنساقصهما وينقسم حسب انقسام البنية الى الاعضاء
فيكون ليد الاب ابوة بالقياس الى جزء من بنوة الابن التي تكون في يده ليكون
الابوة التي في اليد ابوة التي في الكل .

فان ذلك واضح البطلان ، بل كل من الابوة والبنوة عارضة للحيوان بما هو
حيوان ، اي فرتقى مقبلا الى مماثله او مجانسه وكون الشيء ذا حيوة ونفس ليس
مما يوجب الانقسام ، فكفنا ما ينبع من الاعراض التي تعرض من جهة الحيوانية ،
فان الحيوانية وان كانت قابلة للتفاوت بالكمال والنقص والقوة والنصف عند بعض

المحققين من الحكماء كما مر ذكره ، الا ان تفاوتهما في مراتب الكمال والنقص ليس بازاء تفاوت الجسمية في العظم و الصغر حتى يكون الكامل في النجم كاملاً في الحيوانية و الناقص الصغير فيه ناقصاً فيها ، فيكون الابل و الثيل اتم حيوانية من الانسان و القرود .

فانقول : ان حلول الاطراف بما هي اطراف ليس في الجسم من حيث جسميته (١) بل بانتهائه و عدمه ولهذا ذهب جمع الى انها عديمة .

فالمسطح ينقسم في الجهتين لاهي الجهة الثالثة ، لان وجوده انما يحصل بقطع وقع في الجسم من جهة امتداد واحد من امتداداته الثلاثة فلا جرم لما كان عروضه للجسم بواسطة القطع الذي وقع في هذه الجهة لم ينقسم في هذه الجهة لا بالذات ، لانه من هذه الجهة عديم ولا بالعرض بتسمية انقسام الجسم فيها ، لكون عروضه للجسم ليس من حيث وجود امتداده الحاصل فيها بل من حيث فئاته و عدمه فيها ، ولكن ينقسم في الجهتين الباقيتين بالذات وبالعرض جميعاً .

اما انقسامه بالذات فلكون ذاته منحصلة من الجهتين الباقيتين من جهات الجسم عند عروض القطع على الجهة الثالثة له .

واما انقسامه بالعرض و بتسمية المحل ، فلان عروضه للجسم ليس لاجل قطع ماسوى الواحد من امتداداته ، بل لاجل قطع الواحد وبقاء الآخرين والا لكان خطأ او نقطة ، فلا جرم ينقسم بانقسام الجسم في الامتدادين الآخرين .

واما الخط فينقسم في جهة واحدة بالذات و بالعرض بتسمية المحل ولا ينقسم في جهة اخرى اسلا بمثل الذي ذكرناه ، و على هذا قياس عدم انقسام النقطة في جهة اصلاً ، فاعرف وتدبر .

شبهة اخرى : يلزم منها طفرة الراوية و هي عقدة عسيرة الانحلال واشكال

١ - اى لاجل ان الجسم من حيث العدم والاتقاء يكون محللاً لاطراف بما هي اطراف ذهب جمع الى كونها اهداماً فان الجسم من العيشية المذكورة عديمة و عدمية المحل توجب عديمة المحل .
(اسماعيل رء)

صحب الزوال مبناهما على وجوب الاتصال في المقادير ، و ما يحصل منها كالزوايا والاشكال .

تقريرها : ان الزاوية المسطحة مقدار سطحي بين خطين يلتقيان على نقطة او كيفية عارضة للسطح من الجهة المذكورة على اختلاف مذهبي الرياضيين وغيرهم فيها ، وعلى اى تقدير لاختلاف بين الحكماء في قبول القسمة بغير نهاية في الجهة التي بين الضلعين .

والزاوية قد تكون متفقة الخطين مستقيمتها او مستديرتهما ، سواء وقع تحديدهما و تقييراهما من جهة واحدة ، او كل منهما في جهة اخرى مقابلة للجهة التي للآخر ، وهو اهم من ان يكون جانب التحديد منهما موضع الملاقاة او جانب التقيير بشرط ان لا يصيرا في شيء من هذه الصور متعدين في الوضع بحيث ينطبق عليهما جميعا خط واحد والالم يكن بينهما زاوية .

وقد تكون مختلفة الخطين ، وهي اما ان يكون بحيث وقعت حدة خطها المستدير الى الداخل كزاوية حدثت من خط مستقيم بدائرة من خارج او الى الخارج ، كما اذا حدثت من تقاطع قطر الدائرة و محيطها ، فالاولى مما يرهن اقليدس في كتابه بالشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه على انها احدهن جميع الجواد المستقيمة الخطين ، والثانية اعظم من جميع تلك الجواد .

فاذا تقرر هذا نقول : اذا فرضنا خطا منطبقا على الخط المماس تحرك الى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس منه حركة عافاى فقد يتحرك يحصل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان يصير لولا مثلها ، وهذا هو الطرفة حينها في الحركة .

و كلما اذا فرضنا حركة القطر ادنى حركة مع ثبات احد طرفيه تصير تلك الزاوية متراجعة من غير ان يصير او لا مثل القائمة لان زيادة ما هو ازهد مما نقصت هي به من القائمة عليها . وكذا اذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين الى موضعه

الاول يلزم المعنود المذكور .

واستعصب كثير من الاذكياء حل هذه العقدة ، وذكروا فيها وجوها غير سديدة
وتثبت بعض العلماء بان الزاوية من مقولة الكيف ومراتب الكيف مما يجوز سلوكها
على وجه الطفرة .

و بعضهم ذكر : ان هذه الحركة من احد الضلعين ليس في جهة هي بين الضلعين
وهي جهة عرض البسيط الواقع بينهما ، بل في جهة اخرى هي جهة طول ذلك البسيط
والزاوية لا تقبل الانقسام الا فيما بين الخطين لا فيما بين الرأس والقاعدة والمنقطة في
الجميع ظاهرة .

وذكر شيخنا وسيدنا ادام الله تعالى ظله الظليل على مفارق مردييه بادامة وجوده
الشريف وعزه الجليل واصاء اشراق نوره مستديما على تنوير قلوب السالكين وتطهير
نفوس المستعدين ما يشفي القلب ويروي القلب بسم الله وقوته من وجهه نذكره
تبركا بافادته وتبجنا باضائه وهو : ان الزاوية المختلفة الضلعين ، لها اعتباران اعتبارا انها
سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم ومستدير ، وهي انما تقع في طريق تلك الحركة
بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثاني ، لان شيئا من الروايا المستقيمة الخطين
لا يمكن ان تساوي زاوية اخرى مختلفة الضلعين وكذلك العكس .

فانه اذا طبق الضلع المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفتيهما
فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفتين او خارجا عنهما ، اذ لا يمكن الانطباق بين
المستقيم والمستدير ، فلا ينطبق الزاوية المستقيمة الخطين على مختلفتيهما .

وبالجملة يختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين استقامة واستدارة
لانهما من الفصول المنوعة للخط ، فكذا لما يحاط به من جهة كونه محاطا واما كانت
الحركة امرأ متصلا اتصال المسافة والجسم ، وقد تقرر ان الامور المتخالفة بالنوع
لا يكون بينهما اتصال وحداني موجود بوجود واحد ، فما يقع في طريق الحركة
لا بد و ان يكون افراده و مراتبه من نوع واحد . فشيء واحد من افراد احد

المقدارين المختلفين بالمية لا يقع في مسافة الحركة وملكها .
 او لا ترى ان المتزايد بحسب المقدار الخطي لا يصل ولا يبلغ بحركة في شيء
 من المراتب مقدارا ماسطحيا وبالعكس ، وكذا المتزايد في السطح لا يبلغ بالحركة
 في حدودها الى مساواة حجم ما وبالعكس ، فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا
 تحرك ضلعه وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في
 التقدير بين المبدء والمنتهى من ذلك النوع ، وهي التي تكون واقعة في مسلك تلك
 الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة شيء من افراد النوع الاخر ولا هي واقعة في
 مسلك تلك الحركة اصلا ، فلا يلزم ان يبلغ الزاوية التي هي بين الدائرة والخط
 المماس في التعاطف الى زاوية مساوية لمستقيم الخطين ولا التي بين القطر والمحيط
 في التعاطف الى مساواة القائمة ولا التي بين الخط المماس والقطر العمود عليه في
 التعاطف الى مساواة ما هي اعظم الجواد .

بحث وتتميم

وللباحث ان يقول : اذا قيست زاوية بانها اعظم او اصغر او ازيد
 او انقص ، فلا بد ان يصلح ما يجري بينهما قياس المساواة ايضا ، اذ الاعظم والازيد
 بالنسبة الى الامر لا بد وان يشمل على مثل ذلك الامر شيء زايد عليه فالمماثلة بين
 المستقيمة الخطين والمختلفة الخطين ثابتة بالامكان

وجوابه : بان الاريدية كمقابلها يقال بالاشتراك الاسمي او بالحقيقة والمقدار
 على ما يتحقق بين مقدارين يوجد بينهما عام مشترك ويقال لهما المتشابه كالمساواة
 بينهما لامعالة عددية رسمت بانها اية احد المقدارين المتجانسين من الاخر بان
 يقال : هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثه او ربعه او جزء من عشرين جزء منه

وهذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين ويلزم كون احدهما مشتملا
 بالقوة على الاخر مع شيء زايد ، وعلى ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن ان يقال :

لواحد منهما أى شيء هو من صاحبه وهو لا يقتضى كونهما من نوع واحد أو جنس قريب ، ولذا عرف ارشميدس الخط المستقيم بأنه أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين مع ان الاختلاف بين الخط المستقيم والمستدير وكذا بين الخطوط المستديرة المختلفة في التعديب بالتصول المنوعة .

واما المساواة ، فلامعنى لها الا المماثلة في المقدار والكمية فلا بد ان يكون المتساويان متعديين في نوع من الكمية ، فعلى ذلك قد ظهر انه يصح ان يصير اصغر المقدارين اعظم من الاعظم بدون ان يصير مساوياً له ، كما اذا فرضنا درجة واحدة من الدائرة يزيد بحركة الفرجار الى ان يبلغ نصف الدور ، فيصير اعظم من القطر وقد كانت اصغر منه لامعالة بدون ان يصير وقتاً مساوية له ، فاعرف هذا .

واما ما لزم من كون سدس المحيط من الدائرة مساوياً لوتره الذى يساوى نصف القطر لكونهما ضلعي مثلث متساوي الاضلاع في البرهان الترسى فالوتر يكون سبعمائة جزء كصف القطر من اجزاء بها يكون القطر مائة وعشرين جزء مثل سدس المحيط الذى اجزائه ستون ايضاً سدس ثلثمائة وستين هي اجزاء المحيط عند الحساب . فالوجه فيه ان عدد ستين لسدس المحيط حقيقي و نصف القطر وضعى ، اذ ليست اجزاء القطر بحسب الحقيقة مائة وعشرين بل هي بحسب الوضع عندهم لمصلحة راعوها هي السهولة في الحسابات ، وانما اجزائه الحقيقية هي مائة واربعة عشر وكسر ، فلم يلزم المساواة بين القوس ووترها الا في الوضع لا في الحقيقة ، فالمعذور غير لازم واللازم غير معذور .

فالقدماء منهم ارشميدس اثبتوا بين المقادير المتعائلة الانواع نسبة بالاريدية و الانقصة الصميتين لا بالمساواة فهي تنصف بالمعلاقة بين المختلفين بوجه الصمم دون المساواة وسائر النسب العددية واشترائط التجانس في السبب مطلقا على ما اشتهر بين المناخرين تفيد فيما اذا كانت عددية لامقدارية أى صمية .
وهيها شبهة اخرى كثيرة منفعلة الماخذ مشتركة الاصل في الجواب، تركنا

ذكرنا على وجه التفصيل مغالطة الاسهاب في التطويل ، ولان بناء الاجوبة عن الكل على تحقيق الحركة كما سيجيء حيث يحين حينه فانتظره مفتعنا انهاء الله .

وهي كاستلزام حضور شيء غير منقسم من الحركة و الزمان شيئا غير منقسم بازايتها من المسافة كايجاب حركة النقطة بحركة ما هي فيه كمخروط مثلا تتالي احياء غير منقطعة ولاقضاء عدم الان في آن يلبه تتالي الانات المستلزمة لتركيب المسافة من غير المتكسرات و كاستلزام حدوث اللاوصول في آن يلى آن الوصول بجوار الانين ، وكذا اللا انطباق و اللامعاذاة ، و كاستلزام كون الزمان مركبا من الانات و الحركة من الاكوان الدفعية يكون الحاضر من الزمان امرا غير منقسم مع انفصاله عما مضى وعما سيأتى بهنهما ، فاذا عدم وجدان آخر متصل عنه بمثل ما ذكر و يكون الحركة لا اول لحدوثها لعدم حدوثها في آن هو مبدء الحركة و الا لكان الزمان موجودا في الان ولا في آن آخر يكون بينهما زمان ، والا لم يكن ما فرض مبدء مبدء بل في آن يلى الان الاول الذي هو آخر زمان السكون .

فيكون معناها الكون الاول في الان الثانى و كاستلزام اتصال الجسم عدم وجدان التفاوت بين السركتين سرعة و بطوآ اذا اتفقتا في الاخذ والترك لكون كل منهما في كل آن يفرض من زمانهما في اين فايون كل واحدة منهما مساوية لا يون الاخرى و اللازم باطل وكذا الملزوم .

وقد مر شبه هذا الشبهة في الزام مساواة الخردلة للجبل .

فصل (٩)

في ان قبول القسمة الاتفكاكية ثابتة الى غير النهاية

اعلم : انه ذهب جمع من القدماء منهم ذيقرطيس الى ان ما يشاهدون من الاجسام المبردة كالماء و الهواء مثلا ليس بسائط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسائط متشابهة الطبع في غاية الملاية غير قابلة للقسمة الاتفكاكية

بل الوعية فقط و بهذا و بتسميتها اجساماً يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء .

ثم اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء .

وقيل : انها مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع في الاشكال فثلثا اربع مثلثات وللارض مكعب وللواء ذو ثمانى قواعد مثلثات وللواء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللعلك ذو اثني عشر قاعدة مجسمات (مخمسات ظ)

هذا ، ما نقله الخطيب الرازى وذكر الشيخ في الشفاهم يقولون : انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها متفقة الانواع .

وقد قرر بعض المتأخرين الدليل في بطلان هذا المذهب : بان تلك الاجزاء لما كانت متعاقبة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخر و على المجموع الحاصل من اجتماعها والقسم الانفكاكية مما يحوز على المجموع ، ويجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنت على المجموع و فيه بحث :

اما **اولا** : فلكونه مبنيا على تساوى تلك الاجسام في المية ، ولا يجدى اعترافهم بكونها متساوية بالطبع ، اذ غاية الامر فيه ان يحصل الزامهم بذلك فلم يكن البيان برهانيا .

ولثاقل : ان يدعى انها متخالفة بالمية ولا يوجد جزءان متعديان في المية فلم يثبت ان كل جسم قابل للقسم الانفكاكية ، فلم يتم دليل اثبات اليولى فضلا عن ان يتم

واما ثانيا : فلان صحة هذا الدليل على هذا التقرير موقوف على تساوى الاجسام المحسوسة ومبادئها التى يتركب منها الاجسام وهو غير ثابت ولا هم معترفون بها ايضا لان هذه الاجسام المحسوسة متخالفة للطابع بالضرورة ، فاذا كان مبادئها متفقة

الطبع جميعا فلم يكن الكل والجزء متفقين في الطبيعة وان كان المراد من المجموع العدد الحاصل من مجرد الاجزاء المادية من غير ملاحظة الصورة الحاصلة للكل ، فليس لها حقيقة مناصلة لها وحدة طبيعية حتى يحكم عليها بانها متساوية لغيرها في الحقيقة ام لا ، و كانه اخذ هذا الحكم عن قول الشيخ : ان القسمة بانواعها تحدث اثنتيية في المقسوم يساوى طباع كل واحد منها طباع المجموع و لم يحدد ان المراد منه القسمة الواردة على الجسم المفرد ، و الا فلا يخفى فساد .

ظل غربي مع نور شرقي

و ليكتف : في اثبات هذا المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع مزيد شرح و اتمام .

فالطباع : معناه مصدر الصفة الذاتية الاولى للشيء حركة اوسكونا كان او غيرهما ، وهما من الطبيعة ، و المراد من انواع القسمة ما يكون بحسب الفك و القطع او بحسب الوهم والعرض او بحسب اختلاف عرضين قارين اي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض او غير قارين ، اي ما هو له بالقياس الى غيره كالتماس والتعاضد وقد مر ذكر هذه الاقسام .

والدليل : على انحصار القسمة في هذه الانواع : ان الانقسام ان تآدى الى الافتراق ، فالاول والافان كان في مجرد الوهم فالثاني ، والا فالثالث . و بما قيدنا الوهم بالمجرد صار هذا بقسميه قسماً ثالثاً والافهم من قبيل الانقسام الوهمي ، سيما ما يكون بحسب العرضين القارين .

وقد اشرنا سابقا الى التفرقة بين قسميه بان احدهما وهمي منشأ امتزاجه في الخارج والاخر خارجي عرض لقسميه اتصال اضافي بالمعنى الذي يعرض لاهضاء الحيوان ، و استدلال بعضهم على كون الانقسام بهما وهما بقولهم : ان الجزء ما لا ينقسم لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً ولا فرضاً ، من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين

ضعيف ، كما لا يخفى .

لان الفرض منه تعريف الجوهر الفرد لا ضبط انحاء القسمة ، و قد ظهر من
فى الانواع المتباعدة فى معنى واحد عن الشيء فى النوع المتوسط عن ذلك الشيء
و كذا قولهم انا نقطع بان الجسم الذى بعنه تسخن او وقع عليه الضوء او لاقى
ببعنه جسماً آخر لم يحصل فيه الاتصال بالفعل و لم يصر جسمين ، ثم اذا زال ذلك
التسخن او الضوء او الملافة عاد جسماً واحداً .

و كذا قولهم لو كان كذلك يصير المسافة اقساماً بالانهاية فى الخارج بحسب
موافاة المتحرك حدود هائم تعود فى ذاتها متصلة واحدة فى نفسها عند انقطاع الحركة
فان ترويج سلب الوقوع فى الخارج عن التى باختلاف عرضين قارين بانضمامهما مع
التى صح فيها ذلك السلب نوع من التدليس والمغالطة ، فاما قاطمون بان محل السواد
من الجسم غير محل البياض منه ، و ان ارتفع الوهم و الفرض ، و خصوصاً اذا
انقمر فى باطنه و بان السطح الاسود غير السطح الابيض و بان الماء الحار غير
الماء البارد .

ثم من الذى قبل ان موافاة المتحرك للمسافة متعددة ليكرم تعدد المسافة بوجه
فضلا عن عدم تنهاى العدد .

ومن الذى قال . ان للمسافة المتصلة حدوداً فى الواقع ، و هل هذا الا من
عالب المتأخرين ان الموجود من الحركة فى كل وقت جزء غير منقسم و ستمط
اشراق العرفان على تحقيق حقيقة الحركة والزمان بوجه لم يبق لاحد مجال هذا
الهديان حسب ما وعدناه انشاء الله تعالى .

ومما يؤكده تصريح الشيخ فى مطلق الشعا بانه اتصال بالفعل .

وهذا ذكر ايضاً فى شرح الاشارات من ان الاتصال بحسب اختلاف العرضين
اتصال فى الخارج من غير تأدالى الافتراق ينور ما قررناه ، فمعنى كلامه ان كل
متعين مما يوجد او يعرض فيه طرفان باحد اسباب القسمة يتميز كل واحد منهما عن

الآخر ، اما في الوهم او في الخارج يساوي طباع كل من القسمين طباع الآخر و طباع المجموع المنحل اليهما ، و ذلك لان الاتصال عبارة عن وحدة في الوجود ، بل هو نوع من الوجود الوجداني ، و الوجود الواحد لا يعرض لامور متخالفة في المهية المتحصلة التامة المستغنى كل منها في تماميته عن الآخر بخلاف المادة والصورة والجنس والفصل المحتاج بعضها الى بعض لتعاضدها بهما .

فالان لا يخلو اما ان يكون طباع كل جسم من الاجسام الديمقراطية يساوي للآخر - ولاقل واحد منها لواحد آخر - او يكون الجميع متخالفة الطباع بحيث لا اشتراك في الطباع بين اثنين .

اما على الشق الاول، فنقول : النعمان التبيين اعني اتصالهما وافتراق الجسمين اعني انفصالهما بحيث يمنع ارتفاعه اولا ، وعلى الثاني ثبت المراد من تجويز الفصل والوصل في تلك الاجسام .

وعلى الاول لا يخلو لما ان يكون الامتناع لامر ذاتي ام عرضي لازم او مفارق فان كان الثاني فكذلك ، لان المطلوب تمهيد اثبات الهيولي كما سيظهر و هو انما يثبت بامكان شيء منهما وان لم يقع بعد في الخارج لمانع لازم كالفلك او معارق كالصخر والصلابة في بعض الاجسام التي سماها الرياضيون المحسوس الاول لا يحتمل القسمة عند الحس ، وبإزاءه الزمان الذي يقطع فيه الحركة ذلك الجسم وهو المحسوس الاول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم افلاطون في كتاب النواميس الالهية . وهو الزمان الذي اذا تحرك المتحرك كالنقطة الجوالة او الهابطة فيه دائرة عظيمة او خطا طويلا يراها الحس مجتمعي الاجزاء معا وان لم يكن كذلك في الواقع وان كان الاول ، فيجب ان يكون نوعه محصورا في واحد والمفروض خلافه .

واما على الشق الثاني فنقول : تلك الاجسام و ان تخالف بحسب الطابع و الصور الا ان الجمعية المشتركة بين جميع الاجسام مهية نوعية متحصلة في الخارج وانما يختلف افرادها من حيث هي افرادها بامور متضافرة اليها من خارج

وقد مر في مباحث المية بيان الفرق بين الجسم بالمعنى الذى هو مادة
الانواع وبين الجسم بالمعنى الذى هو جنس، فالفصول عوارض خارجية منضمة بالقياس
الى المعنى الاول ومنه من داخلية مضمونة منضمة بالقياس الى المعنى الثانى ، فجسمية اذا
خالفت جسمية اخرى كانت بامور خارجية سواء كانت جواهر صورية او اعراضا
واما جسم اذا خالف جسما آخر مبايناً له فى النوع كانت بامور داخلية وعدم الفرق
بين هذين المعنيين مما يغلط كثيراً .

وبالجملة لاشبهه فى ان الصور الامتدادية وهى تمام حقيقة الجسم بما هو جسم
فى جميع الاجسام امر واحد نوعى محصل ومقتضاها فيها واحد وما يجوز ويمتنع لها
فى بعض الافراد يجوز ويمتنع فى الكل ، فحيث لو كان الانقسام بين الجزئين
المتصلين مقتضى ذات الطبيعة الامتدادية يلزم ان يكون الاجسام والامتدادات كلها
متصلاً واحداً ، ولو كان الاشكال بين الجسمين المتصلين ذاتياً لها لم يوجد شيء
من تلك الطبيعة متصلاً واحداً بل لم يتحقق لافى الصل ولا فى الوهم وذلك ضرورى
البطلان ، والجواهر الفردة مع استحالة وجودها ليست من افراد تلك الطبيعة بحسب
مفهوم الاسم وعرضه .

فهذا تقرير البرهان على ان القسمة الاشكالية لا يتفق عند حد فى شيء من
الاجسام من حيث الجسمية ولا حاجة الى دعوى التشابه فى الاجسام ، سواء كانت الدهوى
مقدمة برهانية او مسلمة عند الخصم كما فى الاقضية الجدلية .

ولذلك اكتفى الشيخ ببيان واحد فى اثبات القسمة فى الاجسام القديمقراطيسيه
والفلكية وجعل المانع عن الاقسام فى الملك لانما ، وفيها ذاتاً ، وجعل المانع
فى التيبيلتين خارجاً عن الطباع المشترك ، وان كان المانع فى الملك داخلاً
فى جوهره بما هو نوع خاص من الجسم لانهما هو جسم فقط ، وكلما لزم المانع
اودخل فيه فمن حق نوعه ان لا يكون الاشخاص واحداً لم يتقسم .

مخلص آخر

لوقف النظر عن تشابه الاحسام المتفصلة لنم البرهان ، لان النظر في جسم مفرد وقبوله للتبويض الوهمي يوجب ان يقبل الجزء المقداري ما يقبله الكل و بالعكس ، لنشابه الكل و الجزء ، فان من الحقيقة الامتدادية وما يطابقها ايضا ان اجزائها المقدارية جزئياتها ، فللكل وجود بالفعل وتشخص عيني وللجزء وجود بالقوة و تشخص ، فيجوز بحسب المية المشتركة ان يعرض لاحدهما ما يعرض للآخر و بالعكس ، فليجز ان يكون المتصل متصلا والمتصل متصلا .

س : جزء الجسم يلزم ان يصح كون مقداره كمقدار الكل ، فلم يبق فرق بين الجزء والكل .

ج : كلية الكل يمنع ان يكون مقدار الجزء مثله ، فهذا من ضروريات تبين الكل كلا والجزء جزء ، والا فالتبادل كان جائزا من حيث الطبيعة .

س : فما تقول في الفلك من حيث كونه فلكا حيث امتنع الفصل على اجزائه لاملئ المجموع .

ج . ليس للفلك بها هوفلك جزء مقداري ، لان طبيعته المتنوعة لجوهره امر روحاني غير سارفي الجسم ، فالمقسوم بحسب الفرض مادة الفلك لا فلكيته كما ان المقسوم من الحيوان قابله لحيوانيته .

وهيهنا شبهة مشهورة اعيت الفحول في حلها : هي ان مبني الاستدلال على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين بمعنى واحد في الموضعين ، فيكون مغالطة لا دليلا وهو ان ما يقبله الاجسام الديمقراطية و اجزائها ليس الاتصالا فطريا واتصالا خلقيا ، وما يقاس عليهما من تجويز النعمان الاجسام واتصال الاجزاء صفتان طاريتان ، وكذا لفظ القبول في الاولين بمعنى الاتصاف الذي يجامع الفعلية ولا ينافي اللزوم ، وفي الاخيرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذي لا يجامع الفعلية ، فمقتضى اطراد حكم

الطبيعة الواحدة في جميع الجزئيات هو جواز (١) الاتصال والوحدة في كل من تلك الاجسام بحسب اول فطرتها والاتصال والتعدد في اجزائها كذلك .

ولا يكفي ثبوت هذا المعنى في تمهيدات اليه بل لابد من التوصل فيه الى امكان طرء الوصل بعد الفصل او الفصل بعد الوصل ، فان المعوج الى اليه في كل موضع الامكان الاستعدادي المغاير للقطعية في الوجود دون الامكن الذاتي المجامع لها فيه الا في ضرب من ملاحظة العقل واعتباره كما ستعلم انشاء الله .

وقد اجاب شيخنا واستادنا سيد اعظم الاعلام وسندنا كابر الكرام ضاف الله قدسه بان قبول القسمة الوهمية مساوق لامكان القسمة الانشكائية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها مانع لازم او زائل ، اذ لو امتنع الانشكاك عليه لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الاحكام الاختراعية ، ولم يكن حيث قد فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المغارقات الذوات ، ولا شك ان فرض الانقسام الوهمي من

١ - اقول اذا جاز ذلك بالنظر الى طبيعة الاجسام و اجزائها بحسب اول النظر فلا بد من محسوس للاتصال والتعدد للاجسام والاتصال والوحدة لاجزائها فان نسبة الفاعل اليها واحدة والتخصيص بلا محسوس محال والمخصص ليس الا استعداد المادة و الهولي فيجب ان يكون كل من الاجسام المذكورة مركباً من الهولي والصورة فليست هي المادة الاولى كما ذهب ذي مغراض من ظهر مما ذكرناه ان ثبوت هذا المعنى يكفي في اثبات تسديد الهولي ثم لا يخفى ان ما ذكرناه ما خوذ مما ذكره ووقف عليه البرهان ايها من بان استعداد افراد النوع الواحد انما يكون بالموارد المادية وان المادة له يكون نوعه منحسراً في شخصه وايضاً ببيعة العقل لا يفرق بين الفطرة الاولى والثانية في جواز هذا المعنى بالنظر الى نفس الطبيعة فان الطبيعة اذا لم تكن آية من الانشكاك والاتصال بالنظر الى ذاتها في اول الفطرة لم يكن آية عنهما بعد الفطرة بالنظر الى ذاتها ايها فان الذات واحدة في اول الفطرة وثانيها وان عرض للذات بعد الفطرة ما قام به من الانشكاك كان الامتناع لما مضى و هو لا يمكن الامتناع التالي ، فانهم

(استكمل به)

المعاني الاتزائية وخصوصا اذا كان منشأ اختلاف عرضين .

بحث و كشف

هذه متقوض بالزمان فانه عندهم متصل قابل للقسمة الوهمية غير قابل للقسمة الاتصالية وايضا توهم القسمة وان سلم كونه مساوقا لتجويز وقوعها في الخارج ، لكن تجويز العقل وقوع امر لا يستلزم امكانه الذاتي فضلا عن الاستعدادي ، اذ بهما جود العقل هيئا في بلدى النظر .

ثم اذا قام البرهان ظهر خلافه ، ثم اذا لم يكن ممثلاً قابلاً للاشكاك الخارجى لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه كتوهم القسمة في المجرى لظهور الفرق بينهما بان هذا ممتد وذاك خارج عن جنس الامتداد وما لا امتداد ولا وضع له يكون تقدير القسمة فيه اختراعا معضا من العقل
ثم ان لا بطل هذا المطلب دليلان آخران :

احدهما : وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الاجسام كما يدل عليه التجربة في القارورة الضيقة الرأس البجذابة للماء بعد المس الصياحة في النار بعد السدم مع كون الخلاء معالا .

وثانيهما : ان كلامنا تلك الاجسام لو كان بسيطاً ذاتية واحدة كانت كرية الاشكال لما سيجىء فيحصل منها فرج خالية والخلاء معال وان كان مركباً من اجسام مختلفة الطبائع لم يكن متصلاً واحداً هذا خلف و ايضاً اجزاؤها يكون متدامية الى الاشكاك والرجوع الى احيازها واشكالها الطبيعية ، فيلزم ما لزم اولاً من وقوع الخلاء

الفن الثاني

في البحث عن حال الهيولى مهية وحقيقة وفيه فصول:

فصل (١)

في الإشارة الى مهية الهيولى من جهة مفهوم الاسم و اثبات وجودها وتحقيق انبعاث بعث ما لكر احد له القل كميزر

ان في الاجسام منغايتنا اورد عليه الصور والبيئات ولها خميرة يختلف عليها الاستحالات والانقلابات ، ولا يحتاج الجمهور في اثبات وجود امر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم اعنى المادة القابلة لوجود هذه الحوادث واللواحق ونحوها ، فان كل من له اسنیهال مغاطبة علمية ، يعلم ويعتقد يقينا بالفكر او الحس ، ان التراب يصير نطفة والنطفة تصير جسد انسان او حيوان والبند يصير شجراً والشجر يصير رمادا او فصا . واذا قيل انه خلق من الماء بهرا ومن الطين حيوانا ، لا يخلو اما ان يفهم من هذا القول ، ان النطفة باقية نطفة والطين طينا ، ومع هذا فهو بشر وحيوان ، حتى يكون في حالة واحدة نطفة وجسد انسان او طينا وحيوانا واما ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلا وكذا الطين .

ثم حدث حيوان او انسان فحيثما ما خلق الانسان من نطفة ولا الحيوان من طين بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء آخر حصل جديدا بجميع اجزائه ، واما ان يكون الجوهر الذي كان فيه الهيئة النطفية او الطينية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسانية او صورة حيوانية ، والقسمان الاولان باطلان عند الكافة ، وليست مما يعتمدهما العامة ولذلك كل من زرع بذراً لينبت شيء منه او تزوج ليكون له ولد يفرق بين ولده وغيره بانه من مائه ويحكم على الزرع بانه من بذر موه على الفرخ بانه من بيضه .

اولا ترى انه لا يحصل في الزراعة من البر غير البر ومن الشجر غير الشجر ولا في التوليد

من الانسان غير الانسان و من القرس المحض الغير القرس ومن العمار غير العمار ومن
المزدوج من القسمين غير المزدوج من صفات كل منهما .

ثم ان جمد جاحدوعا ندماندا لا يلتمت اليه العاقل العطن بل يكذب بمجرد العدى
الانسانى ومثل هذا الانسان يكذب نفسه فى احكام كثيرة الا انه لا يستحيى عن نفسه ومن لا
يستحيى عن نفسه لا يستحيى عن الله ، لانه اقرب اليه من نفسه

فتظهر ان الهبولى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لاحد بل وقع الاتفاق من العقلاء مع
افتراقهم فى الآراء على ثبوت مادة يتواردها عليها الصور والصفات الا انها عند الاخر اقيين ومن
يبهم نفس الجسم الذى هو امر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه ، فمن حيث
جوهرية يسمى جسما ومن حيث اضافته وقبوله للصور والمقادير ، يسمى مادة .

وعند المشائين ومن يحدو عندهم جوهر باسط يتقوم بجوهر آخر يعمل فيه
يسمى سورة ينحل من تركيبها جوهر وحدانى المد قابل للمقادير و الامراض
والصور اللاحقة وهو الجسم فالجسم عندهم مركب فى حقيقته من الهبولى ومن الاتصال
القابل للابعاد الثلاثة وهذا صاحب ذم قراطيس اجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل .

وهند قوم آخرهم المتكلمون على تفصيلهم وتكثرتهم هو الجواهر العردة التى
يتقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزلة السودة عند المشائين الا انه
عرض لا يقوم بذاته بل بمحلله و السودة جوهر يقوم بذاته و يتقوم به محله الذى
هو الهبولى .

فهم من ذم ان الامتداد الجسمانى عرض فى المادة والجسم مركب من الهبولى
والاتصال العرضى يكون مذهبهم اشبه بمذهب من مذهب المشائين وبقي العرق بينهما
بان تقوم جوهرية المحل فى الوجود يكون عنده باسماء سورة ، وعند هؤلاء بذاته
مع اتفاقهم على تقوم الجواهر المركبة بالعرض القائم بالجزء الاخر منه بحسب المية
ويكون المحل شخصا واحدا عنده والخصا متعددة عندهم .

ولعبة مذهب المتكلمين الى هذا المذهب كنسبة مذهب فينقراطيس الى

مذهب الاشراقيين ، لان هذين مشتركان في عدم جسمية الهول مع جوهريتها و قبولها للانقسام ومفترقان في فعلية الاقسام وعدمها ، و ذاك مشتركان في جسميتها ومفترقان في كون الاقسام جميعها حاصلة بالتأمل او بالقوة .

والهول عند المعائين استمداد محض و عند غيرهم ذات وجهين قوة من وجهه وقيل من وجهه ، و ستعلم ان جوهريه الهول لا يوجب كونها امرا بالتأمل محصلا . فان قلت : المذكور في كتب الممتزلة ان مبادئ الاجسام عند النظام واصحابه هي اللون و الطوم و روائح ونحو ذلك من الاعراض ، فلم يكن هول الاجسام عند المتكلمين كافة جوهراً .

قلت : نعم الا ان هذه الامور عندهم جواهر لا اعراض

و تقرير هذا المذهب على ما صودف ان مثل الوهيات والعقبات كالاكوان والتأثيرات في كتبهم و الآراء والاعتقادات والالام واللذات وما اشبهها كلها اعراض لا دخل لها عندهم في حقيقة الجسم قطعاً واما اللون والاضواء والطوم و الروائح و الاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة و البرودة وغيرهما ، فعند النظام و من تبعه جواهر بل اجسام حتى صرح كما هو المتقول عنه بان كلاً من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة .

ثم ان تلك الاجسام اللطيفة ، اذا اجتمعت و تداخلت ، صار الجسم الكثيف الذي هو الجهاد اما الروح ، فحسم لطيف هو شيء واحد و الحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كل هذه الامور اعراض الا ان الجسم عند ضاردين عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض و عند الآخرين جواهر مجتمعة يعطى تلك الاعراض .

وقد وجد قريبا من زماننا هذا شخص من المشتغلين بالبحث وكان مصرا على ان الماد طوبقمترا كمقوان الارض يوسقمترا كمة ، وهكنا سائر الماصر (الاعراض خل) وهذا اشنع مما نسب الى النظام وما وقع في بعض الكتب كالمواقف وغيره ، من ان الجسم

ليس مجموع امراض مجتمعة خلافا للنظام والتجارب ليس على ما ينبغي .
والصواب ان يذكر مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب .

وربما يوجه كلام المواقف : بان الكلام فيما هو جسم اتفاقا و النظام يجعله
مجموع امراض بسببها جواهر بل اجساما ، فهو يوافق التجارب وخالف القوم في المعنى
الا ان الاحتجاج عليهما ، بان العرض لا يقوم بذاته بل لابد من الانتهاء الى جوهر
يقوم به ولهما بان الجواهر متماثلة والاجسام متخالفة ، فلا يكون جواهر لا يلام
هذا التوجيه ولا ينتظم على رأى النظام حيث ذهب ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا
جسم مؤلف من جواهر متماثلة في انفسها قائمة بذواتها وان لم تكن متماثلة لجواهر
الآخر كالحرارة مثلا .

وبهذا يظهر ايضا ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والامراض غير باقية لا ينهض
عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه .
واما الجواب بمنع تماثل الجواهر - فجدلي لا يناتى على منذهب المانعين ،
حتى لو قصد الالتزام لم يتم المرام ، بل الاقرب ان الاجسام بما هي اجسام متماثلة
عند الحكماء والمتكلمين ، لأن ذلك مناط اثبات الصورة النوعية عندهم واثبات الفاعل
المختار عند هؤلاء والقائل بالاختلاف انما هو النظام

وما اسخف ما في كلام صاحب المواقف تأييدا لمنذهب النظام واصلاحا لفاسده
وترويبا لكاسده - ولن يصلح المطارما افسد الدهر - من انه لا محيص لمن يقول بتجانس
الجواهر عن ان يجعل حملة من الاعراض داخلية في حقيقة الجسم ، فيكون الاختلاف
هائدا اليها وكأنه لم يفرق بين التجانس بحسب المفهوم والتركيب الذهني وبين
التماثل في الوجود والتركيب الخارجى وعلى تقدير التركيب العقلى والاتحاد
الجنسى .

فلقد دريت ان المميز النصلى لا يجب ان يكون مهية مندرجة تحت مقولة
عرضية ولا جوهرية ، فالاجسام اذا اتحدت مع سائر الجواهر فى الجوهرية فهنا و

كان الجوهر جنساً لها عقلاً ، فلا بد من امتيازها بخصوص يتحد معها في الوجود يكون كل منها جبره عقلياً لاتصل لها في الخارج ، والطعوم و الروايح ليست كذلك واما اذا اتحدت الاجسام بعضها مع بعض او الجواهر بعضها مع بعض اتعادا نوعياً او كان كل منها مركباً من الجوهرية او الجسمية مع امر آخر على اختلاف رأى الحكماء والمتكلمين (١) حتى يكون التركيب خارجياً و جنسية الامر المشترك جسماً كان او جوهرأ اذا وضع بضرب من الاعتبار على الوجه الذى اشرنا اليه من تعبير المادة الخارجية جنساً مع كونها متعددة الحقيقة خارجاً وعقلاً باعتبار ، فلا يلزم الادخولها في حقيقة بعض الانواع بماهى انواع لافى حقيقة الجسم بما هو جسم كما هو مذهب الاشرائيين من تقوم الاجسام النوعية بالامراض كما هو مذهب النظام ، فان مذهبها محض الجواهر فكيف توجه بما ذكر لافى حقيقة الجسم بما هو جسم .

ثم العجب كيف دخل عما دخل فى توجيه مذهب و اصلاحه من الوقوع فى ورطة اخرى وهى عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء القوى بانتفاء ما يتقوم به وهو جملة الامراض الغير الباقية باعترافه .

و قد اشار اليه بقوله وذلك ان الامراض لا تبقى و الجواهر باقية ، فلو تم كون الجواهر غير مختلفة بذواتها كما كانت الاجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من لامراض و حيثئذ يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الامراض ، و هل هذا الاتناقض فى الكلام .

١- فان المتأخرين من الحكماء و الجمهور من المتكلمين جعلوا المادة المفتركة هى الجومر الذى لا يكون جسماً والاشرائيين من الحكماء و ذى مقراطيس واسحابه والنظام من المتكلمين جعلوا المادة المفتركة جسماً فعلى الاول يكون التركيب من الجوهرية مع امراس وعلى الثانى يكون التركيب من الجسمية مع امر آخر فتهير .

(اسماعيل وه)

فصل (٢)

في الاشارة الى مهية الهيولي عند المحصلين من المشائين

قد عرفوا الهيولي بأنها الجوهر القابل للصورة و هو بحسب الظاهر منقوض بالنفس لأنها جوهر قابل للصورة فالادلى ان يقيد الصورة بالحسية .

و منهم من قيد التعريف بكون القابل بحيث لا معنى له الا القابلية .

وفيهِ خلل لا لما ذكره الشيخ الالهي في المطارحات على ما سنذكره ، بل لان في النفس (١) جوهر ا هيولاني (٢) لا معنى له الا القابلية ، لانه متعدد مدحض نحو

١ - و هذا الجوهر هو المسمى بالمثل الهيولاني وهو المادة للنفاء الثانية كما ان الهيولي الاول هي المادة للنفاء الاولى .

(اسماعيل ده)

٢ - اقول فيلزم وجود قسم آخر للجوهر وراء الخمسة المعهورة فان هذا الجوهر الهيولاني لا يكون مثلاً لكون المثل مثلاً محتاد كون هذا الجوهر قوة محضة وكذا لا يكون صورة لذلك بهينه ولا يكون هيولي ولا جسماً و هو ظاهر فلو لم يكن نفساً كان نفساً سادساً وهو خلاف ما ذكره المصنف في تشعب الجوهر الى اقسام ولو كان هذا الجوهر غير النفس لزم ان لا يكون النفس قابلة للصورة العقلية متصفة بها مستكملة بها مثرقة اليها بل القابل للموسوف المستكمل الصانع اليها يكون هذا الجوهر الهيولاني واللام باطل ضرورة و اتفاقاً من المصنف ، فالحق ان هذا الجوهر الهيولاني هو النفس و ما ذكره من امتناع كون شيء واحد قوة ومثلاً وان كان بالنسبة الى العيشين ومادة لهي و صورة لهي آخر انما يتم ويسلم في نساء واحدة و = بالمتناهية بحسب نساء واحدة يتم دليل انتهاء الهيولي فان نساء الهيولي والصورة نساء واحدة وهي النشاء الثانية الدائرة التاسعة فنقطع .

(اسماعيل ده)

المعقولات الصورية ، كما سنحققه و ليس هو نفس النفس ، لان النفس بما هي نفس صورة كمالية للمادة الجسدانية فلا يكون استعداداً نحو الكمال العقلي ، لاستعالة ان يكون امر واحد بما هو واحد فلا وقوة ، وان كان بالقياس الى شيئين و لان يكون صورة لامر واحدة لامر وان كان الامر ان متغايرين .

وذلك لان اتصاف الشيء بمختلفين بالاضافة الى امرين انما يجوز ويصح اذا لم يكن ذلك الشيء حقيقته مع بعض حقيقته احداً للمختلفين وفيما نحن فيه كذلك . اما الهيولى فانها مع بعض القابلية والاستعداد عند المشائين .

واما النفوس والصور ، فانها فعلية في انفسها متعلقة بالقوة والاستعداد مدفوعة بها شوب وجودها بوجود الهيولى الخارجة عن ذاتها ، وعلى ذلك بناء منذهبهم في تركيب الجسم المطلق عن الهيولى والصورة .

واما ما اوردته الشيخ الالهي في اوائل طبيعيات كتابه : بان القابلية واستعداد القبول ليست اموراً جوهرية بل ينشئ ان يتحقق القابل في نفسه حقيقة حتى يقبل امراً آخر ، ويضاف اليه انه قابل لامر آخر و حامل الصور ليس نفس الاستعداد ، فان الاستعداد هو استعداد لشيء له في نفسه حقيقة .

بلى لا يمنع ان يكون الجوهر الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول كما ان النفس يسمى نفساً باعتبار تدبيرها للبدن ، فيكون هذه الاضافات احراء لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية .

ففيه بحث لان نسبة القابلية والاستعداد الى الهيولى كنسبة الفاعلية والايجاد الى البارئ تعالى ، فكما دل البرهان على ان سلسلة التأثير ينتهي الى مؤثر يكون بذاته مؤثراً والها وليست الهية و تأثيره بصفة زائدة و الا لكان مفتقراً في اتصافه بتلك الصفة الى امر يضم اليه والى الهية سابقة على هذه الالهية وهو ممنوع لا تجرياره الى لروم الدور او التسلسل الباطلان بالذات كما سنحقق في مقامه فكذلك سلسلة الحاجة و الافتقار الاستعدادى ينتهي الى شيء ذاته مع بعض العاقبة والافتقار و = كما ان

معنى عينية الصفات في الوجود هو الأول جل اسمه ليس ان المفهومات الإضافية التي لا وجود لها الا في العقل هي عين ذات الشيء الذي هو صرف الوجود المجهول الكنه . بل معنى ذلك كونه بذاته منشأ لحكاية تلك الصفات ومنبعا لاتراعيها عقلا كما انه منبع لوجودات الاشياء خارجاً فكذلك حكم عينية الاستعداد للهيولي ، فانها عبارة عن جهة فقر الاشياء وقصوراتها في الوجود العيني كما ان الامكان الداتى عبارة عن جهة فقر الذات وقصورات المبيات بحسب تقومها في مرتبة الذات والمهية ولا يلهى بحسب على احد ان كون الشيء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لا يوجب كونه من مقولة المضاف بالذات لان المتخالفين مفهومان ذهنيان كليان يعقل كل منهما مع الاخر وليس كذلك حال الوجودات العينية اذا كان بعضها مستحيل الانفكاك عن الاخر والا لكان جميع الوجودات داخلة تحت جنس المضاف بالذات وليس كذلك .

بيان ذلك: ان الجاهل بنفس ذاته جاهل والمجهول بنفس جوهره مفاض و بالجهل البسيط مجعول ، فالنارى بنفس حقيقته القديمة قياس للاشياء ومع ذلك تعالى عن ان تكون واقعة تحت جنس فصلا عن وقوعه تحت جنس المضاف الذي هو اضف الاعراض .

واما النفس في نفسيتها فان كانت بجوهرها متعلقة الوجود بغيرها تعلقا شوقيا تدبيريا او طوليا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقة بغيرها بالذات وان كان نحو العلاقة مختلفا وان كانت النسبة جائزة الزوال والانفكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط الهيولي بغيرها قياس بلا جامع .

واما قوله قدس سره بعد ذلك : ولا يجوز ان يقال الامر بالجوهرى حقيقة نفسه متقومة بالقوة و الاستعداد ، و هو نفس الاستعداد ، فان جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح ان يكون عرضا ، والالم يكن الشيء جوهر امضا بل مجموع جوهر وعرض

فالجواب ان كثيرا ما يبرر عن حقايق الفصول الذاتية بلوازمها المرضية كما
مرد كره غير مرة ، وهذا من باب تعريف القوى بافعالها الذاتية فالقوة الماعلة يعرف بعملها
الحاس والقوة الانفعالية يعرف باتصالها .

و الحق ان تعريف العقل بادراك المعقولات وتعريف القوة الحيوانية بالاحساس
والتحريك ، والقوة النباتية بالتنفيذ والنمية كلها مما اقيمت مقام الحدود وان كانت
المذكورات بظواهر مفوماتها ، ايضا سببية ، لكن الفصول الحقيقية هي ما يبرر
هنا بهذه الامور التي هي علاماتها ولوازمها .

اذلا يمكن الحكاية هنا الابهة اللوازم وكذلك الحال في الهولي وسائر
القوى الانفعالية من حيث انها انفعالية والسرفى الجميع ان انحاء الوجودات البسيطة
لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم او بالمشاهدة الاشرافية ، وان ذا الحد المنطقي
المركب من الجنس والفصل ليس الالهية الكلية النوعية .

وربما يكون الوجود نموها بسيطاً والمهية اللازمة له مركبا حدها من جزئين
كل منهما داخل في المهية خارج عن ذلك الوجود لانها بجزئية حكاية عن حقيقة
ذلك الوجود لازمة له بحسب حاق مرتبه ، فيخطر الانسان الى ذكرهما عند الاشارة
اليه فيقال لهما حد ذلك الوجود اضطرارا مع ان الوجود مما لاحد له . وقد حقق
الشيخ هذا في الحكمة المشرقية .

وقريب منه ما أورده شرف الله نفسه في كتاب المباحث جوابا عن مثل ذلك
الاشكال حيث قال : وهبنا سؤال وهو انه ان كان فصل الهولي هو الامكان و
الهولي جوهر و فصول الجواهر جواهر ، فيجب ان يكون الامكان جوهرأ ، وقد اطل
هنا وان لم يكن الامكان فصله ولا انه لازم فقد كان قبل الامكان ممكنا لانها لا تنفك
عن الامكان .

والجواب عن هذا : ان فصل الهولي لا يعرف لان الهولي من حيث هو هولي

مجردة ليس ممكنا ولا غير ممكن بل يلزمه الامكان معناه انه اذا عقلت عقل معها الامكان فلا ينفك عنه انتهى كلامه .

وهو كما يظهر عند التعمق عين ما ذكرناه . اذ عرضه ان الهولي لكونها جوهرًا بسيطًا و فصول البسائط الوجودية يكون بحيث لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها المنزعة عن حائى حقيقتها عندنا يتصور فى الذهن و لو بحسب التقدير و الهولي ليست حقيقتها الا قوة الحقائق و = امكانها الاستعدادى كما يدل عليه برهان وجودها .

فهذا الامكان تمام ذاتها و كمال حقيقتها من حيث هى قوة الصور الجوهرية كما ان الحركة كمال ما بالقوة من الاوصاف العرضية من حيث هو بالقوة فيها .
واما ما اعترض ثالثا بقوله و الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له كيف و قد قيل ان الاستعداد للشيء لا يبقى مع حصوله ، فاذا كانت الهولي هى الاستعداد او جزئها الاستعداد للصورة ، فلا يبقى مع الصورة و كلامنا فى حامل الصورة .

فجوابه ان وحدة الهولي كما سنحقق وحدة مبهمه لان لها فى ذاتها استعداد كافة الصور والاعراض . وكلما خرج منها الى الفعل بطل ما يصبه من الاستعداد فلم يكن الهولي استعداداً له بل لغيرها .

ولهذا قيل ان وحدة الهولي جنسية ليست شخصية واولوا كلام من قال من الحكماء : ان هولي عالم العناصر واحدة بالشخص بان عرضه ان الهولي لها شخص حصل لها من الهيئة العارضة من الصور والاعراض جملة ولا شك فى ان مجموع الجواهر والاعراض شخص واحد .

و تحقيق ذلك ان للهولي فى ذاتها لكونها امرا عقليا وحدة كوحدة عارضة للمعقولات المعتركة بين الحقائق المتكررة النوعية فى الذهن عند ملاحظة العقل اياها واحدة فى الذهن متشخصة بشخصات العقل ، فعالم الهولي فى وحدتها الشخصى

العقل كمال الاحساس في وحدتها الذهني الاشتراكي .

وكثيراً ما يصرح الشيخ واترا به ان للجنس الذي للمر كبات استعداداً لوجود الفصول ومع ذلك اتصافه ببعض الفصول لا يبطل استعداده لسائر الفصول ، وذلك لان وحدته مبهمه تعامع التكثر كما ان تشخصه لا يايى العموم والاشتراك فكذلك حكم الهولي في كونها استعداداً ، فانها ليست استعداداً واحداً بل في كل مرتبة يقترن بصورة تصير استعداداً بصورة اخرى .

وايضاً الحكماء فرقوا بين القوة والاستعداد بوجوه ثلثة ذكرها الشيخ الرئيس في بعض رسائله وذلك لان القوة يكون على الضدين بالسوية فبان كل اسان يقوى على ان يفرح ويحزن الا ان منهم من هو مستعد للفرح ومنهم من هو مستعد للحزن وكذلك الحكم في الفزع والخوف وسائر الاعمال .

ولان القوة ما تكون بمدة والاستعداد يكون قريباً والقوة يتفاوت شدة وضعفاً والاستعداد لا يكون الا واحداً هو القوة الشديدة .

وبالجملة الاستعداد استكمال للقوة بالقياس الى احد المتقابلين فالهولي الاولى هي بالقوة كل شيء فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج العموق عنه الى زواله وبعض ما فيها لا يعوق عن بعض آخر ولكنه يحتاج الى ضمنية اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه القوة هي قوة بمدة .

واما القوة القريبة ، فهي التي لا يحتاج الى ان يقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي يتعمل عنها ، فالشجرة مثلاً ليست بالقوة مفتاحاً بل يحتاج الى ان يلقاها اولاً قوة قالة ثم ناشرة ثم ناحتة ثم بعد ذلك يمتياً لان يتعمل من ملاقات القوة الفاعلية المنحابة فيصير مفتاحاً .

فظهر ان الهولي ليست استعداداً واحداً فهو صورة واحدة حتى يبطل ذاته بوجود تلك الصورة بل هي قوة مطلقة لجميع الصور وليست في ذاتها واحدة بالعدد بل بالمعنى .

و ليست ايضا جوهرأ مستقلا في الوجود حتى يكون وحدتها وحدة معينة بل هي في وجودها تابعة لوجود صورة ماعطلة يحصل طبيعتها المطلقة محصل واحد بالعدد مستقل في الوجود و يقيما مقيم عقلي مشخص .

و ان اردت ايضاح ذلك فانظر الى حال البدن كيف يصحبه قوة مستمرة للمهيات والصور المتبدلة للأعضاء وغيرها واستعداداتها المتعاقبة فلم يزل يلزمه عاдам في هذه النشأة بقس وبعبء قوة مستمرة نحو الاستكمال طور بعد طور وحالاتها حال بحيث يتبدل فيه جميع الصور التي للأعضاء والامواج و مع ذلك يحفظ الوحدة الشخصية للصور المطلقة و للاستعداد المطلق بقس شخصيته باقية من اول العمر الى آخر الاحل .

ففس عليه حال عالم العناصر في وحدتها الشخصية و وحدة البيولي التي هو قوة محضة مستمرة الى آخر الدهر مع تبدل الصور وتعدد الاستعدادات ، وسيجيء فصل ايضاح في مباحث التلازم انشاء الله تعالى .

و من هناك يظهر خطأ جماعة من المتأخرين كالعلامة الخنري و غيره . زعموا ان البيولي شخص واحد يتوارث عليه الصور والهيات ومثلوها بالبحر والصور بالامواج و لو عكسوا الامر لكان يعبه ان يكون اولى . فان وجود البيولي تابعة لوجود الصورة فكيف يكون المنبوع متعدداً التابع بما هو تابع واحد اشخصيا . وقد برهن على ان ما بالفعل مطلقا متقدم على ما بالقوة واما القوة الجزئية ، فهي متقدمة على الفعل الذي هو قوة عليه و كل قوة تابعة لفعل متقدم وهي امكان لفعل يتقدم عليه و يضاف اليه ، فالقوة على الرجولية تابعة للصورة الطفولية مقترنة بها والقوة على الطفولية تابعة للصورة المنوية والقوة عليها تابعة للصورة الذموية . والقوة عليها تابعة لصورة الغذاء .

و هكذا متعاقبة الى ما يقارن صور البساط ، ثم يعود الى صور المركبات تارة اخرى بنير واسطة او برودة من بسيط الى بسيط حتى ينتهي الى

المركب ، فلا يزال الاستعدادات تابعة للصور بوجه و الصور تابعة للاستعدادات بوجه آخر كالمند و الجزر قلبس و الطلوع و الغروب للفلكيات و القبض و البسط للصوفى .

واما النقض على التعريف الذى ذكرناه للهولى اى الجوهر القابل للصور الحسية بان من الصور الجسمانية ما ليست بحسية سيما صور الافلاك ، واما غير محسوسة

فالجواب : ان المراد منها ما يقبل الاشارة الحسية و ان اسم يمكن امرا مدد كما باحدى الحواس الظاهرة و اطلاق الحسى على ما يقابل العقلى شايع كثير . و لاحد ان يورد فى تعريف الهولى بدل الحسية الجسمانية فيقول : الهولى جوهر قابل للصور الجسمانية ثم يعرف الجسم بانه جوهر من شأنه ان يعقد بالاشارة الحسية او يمكن فيه فرض تلك منقطعات على التقاطع العمودى كما مر .

فصل (٣)

في اثبات الجوهر الهولاني

لما بطل المذاهب القائلة بانفعال الجسم الى اجزاء لا تقبل القسمة المقدارية اصلا جوهرية كانت كما عليه المتكلمون تبعاً لعبارات بعض من تقدم عهده عهد افلاطون و ارسطو من الفلاسفة قبل نضج الحكمة و تمامها او عرضية (١) كما عليه النظام والضرار و النجار ، اولا تقبل الفكية فقط دون غير ها ، كما رءاه بعض آخر مثل ديمقراطيس و اصحابه ثبت ان حقيقة الجسم غير خارجة عن اتصال و متصل

١- او بحسب الواقع ونفى الامر سواء كان القائل به قائلاً لمرضيها كالضرار والنجار

او غير قائم لمرضيها كالنظام فل الجسم عنده تركيب من الانسوان و الطوم و المرواح و غير ها من الاعراض المحسوسة ولكن هذه كلها عنده من الجواهر كما مر فلا تنفل .

(اصابعه ٥)

في نفسه كما هو عند العى قابلا للاتصال ، وليس انفصاله و اتصاله تبادل
الاجزاء وتجاوز هابل زوال الوحدة و حدوث الاتصال او زوال الاتصال و حدوث
الاتصال

وبالجملة مثل هذه الحقيقة لا بد ان يكون وحدتها الشخصية هي ضوابط اتصالها
ومتصلينها ، كما ان وحدة العدد وشخصيتها ليست الا اتصالها وتعددتها ، و كما ان
بطلان كثرة العدد يبطل هويتها الاتصالية فبطلان وحدة الاتصال في الجسم
يبطل هويته الاتصالية ، فاذا تحقق للجسم اتصال وتحقق قبوله الاتصال و تحقق
ان القابل وما يلزمه يجب بقاء وجوده مع المقبول والاتصال نفسه لا يبقى مع الاتصال
لما علمت ان الوحدة مقابلة للكثرة ، فلو لم يكن في الجسم شيء يقبل الاتصال لكان
اما ان يقبل الاتصال مقابله ضد (١) او عدمه .

واما ان يكون الفصل اعداما لهويته الاتصالية بالنمام وايجادا لهويتين الاتصاليتين
الاخريين من كنم المدمم من غير باط بحسب الذات بين هاتين وتلك وكذا هذا التهام الهويتين
متصلا واحدا اذا لم يكن قابل غير الاتصال يقبل الاتصال يلزم ان يقبل الشيء نفسه
او يكون الوصل اعداما لهويتين واحداثا لهوية واحد من غير جامع بين هذه وبين
تيك والاولان باطلان بالضرورة

وكذا الثانيان للفرق الضروري بين الفصل وبين اعدام جسم بكيته واحداث
جسمين آخرين وكذا بين الوصل و اعدام جسمين واحداث جسم ثالث كماء البجرة
يجعل في الكيزان او ماء الكيزان يجعل في البجرة فذلك الامر الباقي في الحالين
هو المراد بالهولي وهو استمداد محض ليس في نفسه هوية اتصالية ليمتنع طرمان

١ - بناء التردد على ان الاتصال امر وجودي ومبارة عن حدوث هويتين او عدى

و مبارة عن دفع الهوية الاتصالية مما من شأنه ان يكون متصلا فلي الاول يكون التقابل
بينهما تقابل التضاد بناء على ان المعتبر فيه المحل مطلقا و على الثاني يكون التقابل بينهما
تقابل المسم والملكة فلا تنفل .
(اسماعيل وه)

الكثرة والاتصال عليها مع بقائها بحالها ، ولاهوية اتصالية كالوحدات الجوهرية او غير الجوهرية ليمتنع طريان الوحدة والاتصال عليه بل وحدتها واتصالها بحلول الصورة الاتصالية فيها و كثرتها واتصالها بطريان الاتصال عليها .

ثم اذا ظهر لك ان ادى مراتب الموجودية بالفعل هو الموجود الاتصالي والاتصالي الذين لاجامعية لشيء منهما بالقياس الى نفسه واجزاء ذاته وان الوجود الاتصالي لما كان ادونهما مرتبة في النخبة والقصور فلم ينل من منبع الوجود الامر بة الزل من ان يتصف بالنجوه من دون حامل يحمل ذاته حسبما برهن على استحالة جوهرية الافراد الاتصالية .

ويحل كون المتصلات و الاحاد الوضعية موجودا مستقلا والموجود من الموجود الممدى ليس الامرضا قائما بغيره و انما المتالف من الوحدات لا يستحق الانواع امرضيا من الوجود وكذا الغير القار من المقادير لا يسع الا الوجود العرضي كما سنحقق .

فظهر ان لا ادون منزلة من الجواهر المورية الا الهوية الاتصالية الجسمية ، ولا شك ان مادة الشيء وجودها انقسم من ذلك الشيء كيف و نسبتها اليه نسبة الشيء الى النمام وقد فرغنا من تحقيق هذا في مباحث العطل الاربع مما ظلك بامر يكون مادة يكون صورتها اضغ الصور ، فهل الاقابل معض لاحظ لها من الفعلية .

فمحل هذه المادة يجب ان يكون حقيقتها قوة متقومة بفعلها اى فعلية كانت ومادة متصلة بشيئين هادى تعين كان ، حتى انها يستقيم مبيتها بالصل كما يستقيم بالوصل وينتقوم بالكثرة كما ينتقوم بالوحدة ويبقى مع العساد كما يبقى مع الكون ويقبل الخير كما يقبل الشر و انما يحصل الاستمرار والبقاء لانها لازمة لمطلق الصور المنحفظ نوعيتها بتعاقب الاشخاص بابقاء مقيم قديم يديم بعنايته عالم الاجسام وصورها وتوايحها اللازمة ويحفظ انواعها بتوارد افرادها ويبقى وجوداتها وخبراتها و يجبر تصاناتها و ضرورها وآفاتها ونقايسها بتعقب امثالها واشباحها .

أبحاث وتحقيقات

قال صاحب البصائر وهو ابن سهلان الساوجي معترضا على المجبة المذكورة ان الاتصال عمنى والعمنى لا يحتاج الى قابل يقبله والالكان فى العدم قوابل موحودة غير متناهية قبل وجود الاشياء .

ودفعه بان الاتصال ان كان عبارة عن حدوث هويتين اتصاليتين فذاك وان كان عبارة عن عدم الاتصال فليس كل عديم الاتصال متصلا حتى يكون العقل متصلا والنقطة متصلة ، بل لا يدمج ذلك من اضافة الى محل يبقى معهولة استعداد ما يقابلها ، فكما ان البصر يضاف الى محل وعشوينصور بصورة المرئى ويقبل قوة بها يرسم الالوان فكذلك العمنى الذى هو بطلان تلك القوة من العمنى القابل نوعا او شخصا وكما لا يقبل السواد البياض ، بل محله كذلك لا يقبل البصر العمنى بل محله فعلى هذا القياس لا يقبل الاتصال الاتصال بل محله .

وقد علمت ان قابل الاتصال لكونه محض القابلية يكفيه اقل جهة يتبأ بها لورود الاشياء عليه لغاية حرية فى ذاته عن الصورة فنسبته الى الاتصال وزواله ثم هو دة كنسبة واحدة فيقبل المود ثم المود ، بخلاف غيرها من القوابل الثوانى لتصورها بصورها المتقومة اياها الموحدة لاستعدادها وقبولها لما يحتاج الى مزيد تاثير من مؤثرة ، يستعمل به وينتقل من احد المتقابلين الى الآخر ، بل ربما يتفعل من احد الطرفين بحيث يبطل استعداده لغيره او للطرف الاخر كالمصور بصورة تمامية لا اتم منها و كالمصور بصورة فلكية او كوكبية لا ضلها ولا مد ولا عساد يمتريها الاعلى نحو الفناء المطلق كما هو عند اشراف الملة والحكمة ، فليس حال الهبولى الاولى من هذه الجهة بالقياس الى الوصل و الفصل حال العين بالقياس الى البصر والعمنى وحال الانسان بالقياس الى العلم والجهل .

بحث آخر

قائلا - : ملئنا ان الاتصال يحتاج الى قابل ولكن قابله نفس الجسم وهو الهولي الاولي لاغير .

و جوابه انا نبينا على ان الاتصال المقوم للجسم ليس ما يتبدل عليه كاعداد الشحنة و امتداداتها فانها لا يخل تبدلها بحقيقة الجسمية بل بكميتها التلميمية واما الاتصال المقوم للجسمية فعنى زال لم يبق جسم كان اولاهنى يقبل الاتصال ، فالقابل له معنى مباين للجسمية .

فثبت ان الاتصال ليس نفسه هو الجسم وتوضيحه على نمط ثانى الاشكال ان الجسم قابل للاتصال وليس الاتصال بنفسه قابلا للاتصال فليس الجسم هو الاتصال بنفسه ، وفى قوة هذا الكلام ان الجسم لا يعقل الا بالاتصال و كل ما هو كذلك فليس الاتصال خارجا عن حقيقته .

فظهر من هذا القول القياسى ، ان الاتصال غير خارج عن حقيقة الجسم و من القول القياسى السابق انه ليس كل حقيقته ، فكل ما ليس خارجا عن حقيقة شئ ، ولا كل حقيقته فهو جرئه ، فالاتصال يكون جزء الجسم

فاذا ثبت هذا لزم ان يكون الهولي غير الجسم نفسه فبطل ان يكون القابل للاتصال نفس الجسم بل جزئه فله جزء آخر غير الاتصال فيتركب حقيقة الجسم عن الاتصال و ما يقبله ، فيكون للاتصال صورة جوهرية ، و القابل مادة جوهرية ، و هذا هو المرام .

بحث آخر

ان بناء الحجة المذكورة على تركيب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال لذى هو بمعنى الممتد الجوهرى ونحن لانسلم فى الجسم الا الاتصال الذى قيل انه

من فصول الكم وما سواه ممنوع ، اذا قلنا الذي ثبت من نفي الجواهر القوية ليس
الاجوهر آثانه الاتصال والامتداد وقبوله للايجاد ، واما ان الامتداد نفس حقيقة الجسم
او جزؤه فلم يثبت .

و ما قيل من انك اذا شكلت الشعة باشكال مختلفة تغيرت ابعادها مع بقاء اتصال
واحد ، فغير مسلم فان الشعة المتبدلة الاشكال لا يخلو من تفرق اتصال وتوصل بعد
افتراق فالمطولة اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا
جعلت مستطيلة يفترق فيها اجزاء كانت متصلة ، فالاتصال واحد مستمر على تفرق
الاتصال وتوزع الامتدادات غير صحيح .

و بوجه آخر ان نقول الاتصال الذي يبطله الانفصال ثم يعود منه بعد زوال
الاتصال لاشك في عرضيته فان الجسم عند توارد الاتصال والاتصال عليه باق بمبينة
ونوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو ، و كل مالا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء فهو
عرض ، فالاتصال الذي يبطله الاتصال عرض .

و بوجه آخر انكم اثبتتم في الجسم امتداداً جوهرياً هو الصورة الجسمية و
امتداداً عرضياً هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث مية الامتداد حقيقة واحدة
والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجهرية والعرضية .

فاذا ثبت عرضية بعض افرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل اشكال
الشعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع ، فهذه وحده ثلاثة يشترك جميعها في نفي
الامتداد الجوهرى عن الجسم ، فهي في الحقيقة ترجع الى انكار الصورة لانكار
الهيولى .

وقد مر ان صاحب التلويحات ذهب الى ان حقيقة الجسم مركب من جوهر
قابل وامتداد عرضي هو نفس المقدار المسمى بالجسم التعليمي بناء على تجويزه تقوم
الجوهر الجسماني من جوهر و عرض قائم به ، ولكن يجاب عن اشكالاته من قبل
المهاين :

اما عن الاول فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابداد الثلاثة على نعت الاتصال .

ولهذا حددتها ولولم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما سبق من العبارة المنقولة عن الشيخ في الحكمة الفارسية .

وحاصلها ان نفس ذات الجسمية بما هي هي لولم تكن متصلة واحدة في حد جوهريتها بل كان اتصالها من قبل العارض لكأنه بحسب وجود ذاتها ، اما متألقة من الجواهر الافراد متناهية او غير متناهية او يكون من قبيل المجردات عن الاحياز والابداد والجهات ، ثم يعرضها الاتصال و قابلية الاتصال او يلحقها النطق بالابداد والجهات وكلا الشقين باطل .

فمضى ان يكون الجسم متصلا في حد حقيقته وذاته فقابلية الجسم للابداد اما يتصور اذا كان متصلا باتصال ثابت له في حد نفسه وما ثبت للجوهر في حد نفسه يكون اما تمام ذاته او جزئها وجزء الجوهر جوهر فيكون الاتصال جوهر ا .

و نقال ان يقول : ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان تقوم الجوهر بالعرض ممتنع و لم يتم برهان بعد على استحالة تقومه بعرض هو احد جزئيه القائم بجوهر هو جزئه الاخر كالجسم عند القائلين بتركبه عن الهولوى وعن امتداد عرضى يقوم بها فذلك الامتداد وان كان معتبرا في حقيقة الجسم عندهم لكنه عرض البتة .

لا يقال : نحن نجري الكلام الى جزئه الجوهرى فيلزم ان يكون ممتدا في حد نفسه مع قطع النظر عن عروض الامتداد له .

لا نقول : هذا بعينه وارد عليكم منقوض بالهولوى التى اثبتتم فان الهولوى عندكم متصلة باتصال يرد عليها من قبل الصورة ، فهي في حد ذاتها غير متصلة ولا متصلة .

واما قولكم لولم يكن الجسم في حد ذاته متصلا واحداً يلزم ان يكون اجزاء لا تجرى كما يستفاد من عبارة الشيخ في الحكمة الغلائية والتجرد له عن الاحياز

والامكنة ، فهو ايضا مشترك الوجود .

والجواب عن الموضحين ان عدم اتصال الشيء في نفسه لا يوجب له التركيب من المتصلات الافرادية ولا يستلزم فيه التجرد له عن الاحياز والامكنة في الواقع بل خلوه عن الاتصال بحسب مرتبة ذاته بذاته وانما يلزم ذلك لو اوجب خلوه الشيء بحسب مرتبته عن الاتصال والمقادير والابعاد خلوه عنها بحسب الواقع ، وليس كذلك بل القابل للاتصال لا يمتك من لزوم اتصال ما والاتصال يقابله في الواقع لامتناع تجرده عنه .

فقد ظهر ان قابليته للابعاد لا يوجب ان يكون القابل متصلا في حد نفسه .
هذا ، لكان يجب عن ذلك بان هذا الذي ذكرته من حكاية كون الشيء متصلا في نفس الامر غير متصل في مرتبة الذات ولا متصل ولا متميز ولا متجرد ، انما يصح اذا كان ذلك الشيء مما لا قوام له بنفسه ولا في مرتبة نفسه ، بل يكون نفسه مع نفسه بالقوة والامكان و يكون ذاته استعدادا محسنا متصلا بما يقترنه متصلا باتصاله متصلا باتصاله .

وهذا ما يوجب الاعتراض يكون الجوهر الذي ليس في نفسه متصلا ولا متصلا به يولي متقومة باتصال واحد واتصال متعدد غير مستغنية عما يجعلها متصلة او متصلة في نفس الامر ، فيكون الاتصال جوهرها سوريا يقوم الهولي بوحده عند الاتصال الواحد وبكثرتة عند الاتصال المتعدد حتى لا يلزم خلوه الهولي في نفس الامر عن التحسم والتميز ولا كونها مع قطع النظر عن السور اما جوهر فردا او امرا مفارقا لكون مرتبة ذاتها على تقدير جوهرية السورة متأخرة الوجود عن وجود سورة ما ، فجوهرية الاتصال السورى و تقوم الهولي بها يوجب ان لا يكون للهولي مرتبة في الواقع يكون بحسبها عارية عن الاحياز والابعاد .

واما لو كانت الهولي متجوهرة بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال ويكون الاتصال عرضا قائما غير مقوم لها بل مقوما للجسم فقط كما زعمه صاحب التلويحات فالمعذور لازم لامدفع له .

وهذا هو الذى حذاهم الى اثبات جوهرية الصورة

فلقد ثبت بهذا البيان ان الحال قد يكون جوهرًا وينزع الامر ايضا فيما ادعيناه من انه لو لم يكن امتداد جوهرى فى الوجود لم يكن لشيء من الكميات المتصلة و المقادير القارة و غير القارة وجود اصلا فكن على بصيرة فى هذا الامر .

واما الجواب عن الاشكال الثانى فبان بقاء جسم واحد شخصى بشخصيته عند تعاقب الاتصال والانفصال غير صحيح بل الصحيح خلافه وبقاؤه بنوعه لا ينافى جوهرية الاتصال .

قوله : كل ما لا يتغير بتغيره جواب ماهو ، فهو عرضى كلام مجمل ينتقر الى ما يبينه .

والحق ان كل ما لا يتغير بتغيره جواب ماهو عن شيء مع بقاءه بحالته الشخصية و لو بحسب ذاته و هويته فهو من عوارض حقيقته و اما اذا تبدل بتبدل الشخص الى شخص آخر فهذا مما يصح كونه من الذاتيات و الجسم اذا طرد عليه الانفصال لم يبق هويته الشخصية بحالها ، بل ينعدم و يحدث بدلها هويتان اخريان .

اولا ترى ان استمرار طبيعة نوعية جوهرية مع توارده اشخاصها و احوالها جواب ما هو فيها عند تبادل جزئياتها لا يدل على كون تلك الاشخاص اعراسا .

نعم ما ذكرناه انما يدل على كون الاشخاص و الشخصيات امورا عرضية للطبيعة ، فان كل ما لا يتبدل بتبدله جواب ماهو فهو عرضى بمعنى محمول خارجى لا انه عرضى بمعنى المعنوى فى تقومه الى الموضوع ، فرب عرضى لشيء يكون جوهرًا هو نفسه كما سلف ، فكل واحد من الاتصالات الشخصية عرضى لمية ، لجسم ومع ذلك الجسم متقوم بطبيعة الاتصال هوية واليهولى متقومة بها وحوادثها و هذا شأن الجواهر الصورية كما سيجىء .

واما الجواب عن الاشكال الثالث فهو من جهتين :

الأول : اتا لانسلم ان الامتداد والاتصال طبيعة واحدة و مفهوم واحد ، بل قد مر ان ههنا اشتراكا فظنيا يطلق تارة على مفهوم جوهرى هو كفضل مقوم لمية الجسم مقسم لجنس الجوهر و اخرى على مفهوم عرضى هو بمنزلة فصل مقسم لجنس الكم .

والثانى ان الامتداد وان كان مفهوما واحداً الا انه قديوخذ طبيعة مطلقة من غير تخصص بعد معين ومساحة معينة ، وهو بهذا الاعتبار مقوم للجسم بحسب التقرر و محصل للبيولى بحسب الوجود ، وقديوخذ متخصما بعد معين مصوحا بمساحة كذا وكذا متناهية او غير متناهية لوصح غير المتناهى فى المتصلات ، وهو بهذا الاعتبار عرض خارج عن حقيقة الجسم اذ بتغيرها وتغير شخصياتها عند تبدل الاشكال على الشمعة مثلا لا يتغير الجسمية المعينة ، ولن تبدل مقدارها المعين .

لست اقول : مرتبة ممسوحيتها لانها امر كلى محفوظ عند تبدل خصوصيات ابعاد الشمعة واما يتغير المساحة بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين .

وتحقيق الكلام فى هذا المرام بحيث لا يزل اقدام الافهام باغاليط الاوهام الموهومة لعقول الانام يحتاج الى بيان حقيقة الجسم يعنى التعليمى بالمعنى الذى هو من عوارض الجسم و كميانها و امتيازها عن الاتصال الجوهرى الداخلى فيها من حيث القوام .

اعلم انهم اختلفوا فى حقيقةه وتشعبوا الى اقوال :

فاحدهما : انه عرض متصل يمكن فيه فرض الخطوط الثلاثة على وجه التقاطع بالروايا القوائم و يكون اتصاله غير اتصال الجوهر الممتد ، فعلى هذا يكون فى الجسم متصلاان :

احدهما صورة جوهرية والاخر صفة عرضية و يكون احدهما كماً والاخر منكماً به و احدهما قابلا للقسمة العقلية الكلية غير متعينة الابعاد والاخر قابلا للقسمة الوهمية الجبرئية متعينا فى ابعاده الثلثة مصوحا بمساحة معينة لكنهما متجددان فى

الوضع والاشارة الحسية ولا يخفى فساد ماورد ثالث الاشكالات عليه .

و ثانیها : انه متصل (١) بالذات ويكون به ممتدية الجسم الطبيعي بالعرض وهذا مردود بما علمت ان الجسم في مرتبة هيئته متصل وفصله الذي يمتاز به عن الجواهر الغير الجسمانية ليس المفهوم قولنا قابل للابعاد الثلاثة و علمت بالبرهان انه لولا الاتصال الجوهرى فى الموجودات لما صح لشيء من الاشياء الموجودة صلة الوحدة الاتصالية ولما صدق على شيء حمل المتصل لبالذات ولا بالعرض وثالثها : انه مجموع ابعاد ثلاثة هي الطول والعرض والعمق للجسم (٢) وفيه ان هذه الابعاد ليست بمتكاثرة موجودة فى الجسم والجسم التعليمي من الموجودات الخارجية بالفعل .

و رابعها : ان فى الجسم اتصالا واحدا منسوبا الى الصورة الجسمية بالذات والى مقدارها التعليمي بالعرض، فحيثما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتعدد ابساطه فى الجهات فلزم ان لا يكون من مقولة الكم واما ان يراد به الصورة الجسمية ما حوذة مع التعيين المذكور معيثة بالحيثية المذكورة ، فكان له اتصال بالذات لا بامر خارج عن ذاته بل من جهة اشتغال ذاته على الصورة الجسمية ويشبه ان يكون هذا هو الذى احناره المحققون و يوافقه كلام الشيخ فى الشفاء والتعليقات وكلام تلميذه فى التحصيل .

وتوضيحه ما افاده بعضهم ان ليس فى الجسم الامتداد واحد من الجهات ، فدا اعترض ذلك الامتداد فى الجهات على الاطلاق بدون تعيين امتداداته تعينا فى التقيد

١ - ان كان من الاتصال المراد هو الاتصال الذى هو الفصل المقسم للكم اعنى كون الشيء بحيث يقبل الانقسام الى اجزاء متفارقة فى الحدود فذلك ان الجسم التعليمي متصل بهذا المعنى بالذات و الجسم الطبيعي متصل به بالعرض وعلى هذا لا يرد الرد لان كون الجسم الطبيعي متصلا بهذا المعنى بالعرض لا يتناقى كونه متصلا بالذات بالمعنى الاخر للاتصال اعنى ما هو فصل مقسم للجوهر و هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة بالاروايا القوامية فانهم .

(اصحيلده)

٢ - اي الجسم الطبيعي ومجموع الابعاد الثلاثة هو الجسم التعليمي . (اصحيلده)

وتحصلا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا او مقدارا مخصوصا ، فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية و جوهر ا ولان اعتبر من حيث هو متعين بتعين مقدار ما كان جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو معين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا .
و اورد عليه انه لزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض وهو تعين الامتداد.

و قد اجيب عنه بما حاصله ان المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء و العرض وان لم يكن عرضا ادلا يكون له محل اصلا لكن المركب من معنى الجوهر عند مبني الهولي حيث اخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل والعرض يجوز ان يصدق عليه تعريف العرض ، فيكون عرضا ادلا خفاء في ان المجموع المركب من الصورة و حيثيتها العرضية مندرج تحت مفهوم العرض ، فان الهولي وان لم تكن بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها في النقوم اليها لكنها بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض يكون موضوعا لاستغنائها عن المجموع من حيث هو مجموع وفيه بحث لان الاشكال ههنا ليس مجرد كون هذا المجموع مما يصدق عليه مفهوم العرض ام لا بل المدة في الاشكال ان افراد المقولات ليس بعضها داخل في بعض ، وههنا يلزم ان يكون مهية واحدة مركبة من مقولتين مقولة الجوهر ومقولة الكم ، فلم يكن واحدا نوعيا له حد حقيقي بل امرا اعتساريا له وحدة اعتبارية .

مخلص عرشي

الحق ان معنى الجسم التعليمي الشيء الممتد المتعين الامتداد بحيث يسمح بكذا وكذا لدانه مساحة حاصلة من تكرار مكعب واحد او ما في حكمه وليس كون الممتد جوهر ا داخل في هذا المفهوم اصلا ، كما ليس داخل في شيء من المشتقات كونها جوهر ا او عرضا من حيث مفهوماتها وان لم تكن في الوجود ممكنة عن احدى الخصوصيتين فهذا الامتداد الذي هو في الجسم اذ على الاطلاق يكون مقوما للجسم ومحصلا للهولي واذا اخذ متقدرا متعينا في جهاته وقطع النظر عن كونها حزة للجسم او صورة للهولي

لان كون الشيء جزءا لشيء آخر اضافة خارجة عن مفهوم ذاته ، وكذا كون الشيء صورة لامر قابلي بحسب المفهوم غير داخل في مفهوم ذلك الشيء -

فيصيح للعقل ان يعتبره مطلقا عن هذين الاعتبارين النسيين ، فهذا الممتد المنعش الامتداد داخل تحت مقولة الكم بالذات و مفهومه بسيط عن اعتبار دحواله في الجسم و تقويمه للميولي وليس مر كبا عن المعنى الذي هو به مقوم للجسم وعن معنى آخر عرضي ليلزم تركبه عن جوهر وعرض

ونظير ذلك ان الابيض داخل عندهم في مقولة الكيف بالذات كما صرحوا به في مسوراتهم ولا يكون في الوجود الاجساما ذاباض و ليس هو بمعنى الذي هو بحسبه نوع من الكيفيات المحسوسة مما يدخل فيه الجسمية و لا الجوهرية لافى المفهوم ولا في الوجود ، بل مفهومه امر مطلق عن الخصوصيتين المنين هي غير البياض . و وجوده ايضا ليس الوجود ما يتعمل عنه الحاسة البصرية بتفرق نورها سواء كان معه جسم ام لا ، و ليس كون الشيء مفقرا في وجوده الى مقدارة اسباب مهيئت و امور معدت و مقدمات في عالم الحركات مما يوجب له ان يكون وجوده من حيث ذاته متقوما بها ، بل لو جاز ان يكون في الوجود بياض مجرد عن قابل جسماني لكن بياضا و ابيض بذاته كما ان البياض المفقرفى وجوده الى الجسم المركب العنصري بياض و ابيض بنفسه لا بذلك الجسم ، فبياضية البياض و ابيضته ليست بسبب الجسمية بل بوجوده يفقر الى حامل يحمله لكونه محوا ضعيفا من الوجود عرضيا ، فالجسم الذي له البياض قسم من الجسم مطلقا داخل في مقولة الجوهر بلاشك .

واما اذا سقطت عنه خصوصية الجسمية و اخذ مجرد ماله البياض فهو قسم من اللون داخل في مقولة الكيف ، فهكذا قياس كمية الجسم التعليمي فان الممتد القابل للابعاد اذا اكد كونه مقوما للجسم يكون من باب الجوهر و اذا اخذ مجرد امتداد متعين في الجهات مسوح بعاد مشترك خطي في طوله و عرضه و عمقه او عدد مشترك على هيئة المكعب ، فهو من مقولة الكم

و هكذا في خصوصيات اشكاله الطبيعية مثل الكرة و المكعب و المخروط والاسطوانة و غيرها فان الكرة بتمامي كرة اى مقدار محيط بنهاية واحدة تفرض في داخله نقطة يتساوى الابعاد الخارجة اليها من تلك النقطة من مقولة الكم ، وبما هي مستغنية القوام عن الموضوع مستقلة في الاشارة الحسية ، فهي من مقولة الجوهر وليس مما يدخل في تقوّمها الجوهرية ولا في تحصيلها الجسمانية الطبيعية كونها متعينة الشكل الكرى ولا متعينة الامتداد المساحي .

و قس عليه سائر الاشكال المجسمة على هذا المنوال واشكر الله في تأييده لدفع هذا الاشكال.

بحث آخر

هـ ان الجسم لا يخلو عن اتصال جوهرى لكنه هو المقدار لا غير وليس في الجسم متصل سواء وهو القابل للاتصال لاماسمينوه مادة ولا يجدى قولكم انه لا يبقى مع الاتصال لان ما يبطله الاتصال هو الاتصال العارض لا الاتصال الجوهرى .

وبما انه ان لفظ الاتصال كما مر قد يطلق على المعنى الحقيقي الذى لا يستدعى ان يكون بين شيئين ، وهذا اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة من لفظ الاتصال و هو الممتد الجوهرى على اصطلاحهم .

و قد يطلق على المعنى الاضافى المتعارف بين الجمهور الذى لا ينصرون بمقل الا بين شيئين متصل و متصل به سو كانا متعددين في الخارج ثم يحدث او يتوهم بينهما اتصال او ينصرون للجسم المتصل الواحد اجراء وهمية فيقال عليها انها متصلة بعضها ببعض او يكون في الجسم الواحد اختلاف عرضية قال ان محل احدهما متصل بمحل الاخر ولا شك في عرضية الاتصال بهذا المعنى السبى هو الذى يقابله الاتصال فلا يصلح ان يكون جزءا لامر جوهرى محض

فلنقتل ان يقول الاتصال بالمعنى الاول نفس الجسم وهو بعينه المقدار و لا تقبله الاتصال بل هو يقابل الاتصال بالمعنى الثانى وهما يتعاقبان على الموضوع

مع بقائه بعينه في الحالين

واما ما يقال: ان الممتد شيء ذو امتداد او ماله امتداد ، فيلزم ان يكون محل لامتداد غيره .

فقد مر ان ذلك غير لازم بل الممتد وغيره من المشتقات لا يدخل في مفهومها غير مبدء الاشتقاق ، ولو سلم ، فيكون هذا من المجازات اللفظية والاطلاقات العرفية على انه لا يبنى الحقايق العلمية على احكام الالفاظ

اولا ترى انه يقال بعد ببدء جسم جسيم وخط طويل وليل اليل وغير ذلك من المشتقات التي لا يوجب زيادة ما يشتق منه على ما يعمل عليه

فلان قيل تواردا المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد اذا تخلخل و تكاثف مع بقائه في الحالين يوجب عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها

يجاب بان وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين من فروع وجود الهولي و اثباتهما ينوقف على اثباتها ، فاذا لم يكن المقدار غير الجوهر المنصل الذي هو تمام

حقيقة الجسم فام يتصور زيادة المقدار و نقصانه من غير ورود مادة عليه او انفصالها عنه . فان زيادة المقدار على هذا التقدير يعنيها زيادة اجزاء الجسم و نقصانه بتقصاها

فمرجع التخلخل والتكاثف حيثئذ الى تحلل الجسم اللطيف بين اجزاء الجسم و انفصالها عنها واجتماعها لا الحقيقيين اللذين هما حركة جسم واحد شخصي في المقدارية

الى حد زايد على ما كل عليه اوحد ناقص عنه ، فانهما غير ثابتين بالمرهان و انما البرهان هو المنبع في الاحكام العقلية

واما اثباتهما بالضرورة المموصولة اذا كتبت على الماء او بالقسمة الصياحة اذا وقعت في النار ، فهو في غاية الضعف سيما وقد شوهد عند الكب الحيات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا ايضا الى الحكم بان الماص لم يمتص من الهواء بقدر ما يأخذ منها حتى يلزم التخلخل .

وذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه قد جرب رشح بعض الادهان من

الزجاج فلا يمنع مثل ذلك في الهواء الذي هو اللطيف كثيرا من الدهن .

فان قيل : اشتراك الاجسام في الجسمية و افتراقها في المقادير يوجب متايرة المقدار للجسم ، فيقال لدفعه بما في حكمة الاشراف من قوله اشتراكها في الجسمية بعينه اشتراكها في نفس المقدار المشترك بين المقدار الصغير والكبير واختلافها في المقادير هو بعينه اختلافها في خصوصيات الكبر والصغر و كما ان التفاوت بين المقدار الصغير والكبير ليس بشيء زائد على المقدار لنفس المقدار ، وكذلك اذا بدل لفظ المقدار بالجسم و التفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير

و يرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في نفس مية الشيء على ما هو رأي الالهيين والقدماء من الرواقيين كما مر ذكره مستقصى

و اما الجواب من قبل المشائين فهو انما يتأتى باحد امرين :

احدهما : باثبات المعايرة في التحقق بين الاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم وليس بمقداري وبين الاتصال بالمعنى الذي هو من مقولة الكم وفي اثبات هذه المعايرة طرق :

احدها : ان عند طريق الاتصال ينعدم امر جوهرى عن الجسم اما تمامه او احد جزئيه و ذلك لان الجسم مع الاتصال الواحد شخص واحد وجود واحد ، فاذا طرأ عليه الاتصال وحصل متصلان ، احدهما ساكن في المشرق والاخر يتحرك في المغرب احدهما ابيض والاخر اسود مثلا ، فلا شبهة في اذ ذلك الوجود لم يبق بشخصيته بل انعدم وحدث شخصان آخران لاستعالة كون موجود واحد متحركا وساكننا اسود و ابيض والالرم اجتماع المتقابلين في شخص واحد لكن البديهة تحكم بثبوت جهة ارتباطية باقية في ذات المتصل الاول ، وهذين المتصلين العاديين وما هو الاما دعياء و عنياء بالهبولي .

واذا ثبت وجود جوهر استعدادي يجمع مع المتصل العظيم والصغير ولا يحلوعن متصل ما على سبيل البدلية تحقق ان المقوم للمادة ليس الا المتصل مطلقا في اى امتداد كان

والمقوم للجوهر المحصل لوجوده لامعالة يكون جوهرًا كما يستوضح به ما نشاء الله وتحقق
ان خصوصيات المقادير عمالامدخل لها في تقويم الهولي ، فثبت عرضيتها
وقد علم الفرق المحصل الدقيق فيما بين طبيعة الامتداد الواحد بالمعنى الذى
هو جوهر مقوم للجسم ومفتقر اليها الهولي وبينها بالمعنى الذى هو كمية خدحة عن
هبة الجسم مستغنية عنها الهولي .

وثاليتها : اثبات التخلخل والتكاثف الحقيقين فى الاجسام و له دلائل
كثيرة سوى ما ذكره من حديث اتفاق الاجسام فى العصبية واقتراحها فى المقادير .
والحق ان هذا الدليل ضعيف كما ذكره لقوة ما اورده عليه عند الاضاف
من = تجويز الاختلاف بين افراد حقيقة واحدة بالكمال والنقص فى اصل الحقيقة
مبما اذا كانت تلك الحقيقة من الحالات الخارجية الراجعة الى انحاء الوجود
للشيء .

فان = العدد والمقدار و نظامها حالات مخصوصة عارضة لهويات الاجسام و
وجوداتها ، و الوجود قد مر انه مما يتفاوت و يتميز بنفس حقيقته من دون انضمام
شيء اليه به يحصل التميز والتميز و التفاوت بين افراد و انحاء و لكن انكار
الحركة فى الكمية بحسب التزايد والنقص والتخلخل والتكاثف الحقيقين لا يخلو عن
مكيدة لكثرة الشهادات وفور الملامات الدالة على وجود التخلخل ومقابلته مع
ملاحظة امتناع الخلاء كانكار القمة السياحة ودخول اللحم فى المعجزة بعد المرور
بقائه فيه مادام راسه مسدوداً و غير ذلك من الامور الجزئية التى يعجز العقل عند
مشاهدتها باشراف شارقي الوجدان من مشارق العرفان بان جسما واحدا يزيدو
ينقص مقداره و سنبعد القول اليه فى موضعه .

زيادة توضيح لاعادة تهذيب وتنقيح

لما ظهر مما سبق ان اصحاب المعلم الاول و اتباعهم كالشيخين فارابى و ابن

على ومن يقتضى آثارهم يفرقون بين مفهومى الممتد احدهما الصورة الجسمية التى معناها الممتد على الاطلاق و الآخر المقدار المسطح لقرض الحدود المشتركة بين اجزاء المتصل الواحد ومعناه الممتد المتعين الامتداد فى الجهات .

و يظهر ايضاً ان الاول مقوم للجسم و الآخر عرض فيه و ان الامتداد بالمعنى الاول لا يتفاوت بحسبه جسم و جسم و ممتد فى الجوانب عن ممتد فى الجوانب فلا يكون بسببه شيء من الاجسام صغيراً او كبيراً ولا جزءاً او كلاً ولا عاداً او معدداً ولا ماسحاً او مسحاً ولا مشاركا او مباينا بخلاف الثانى .

ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتدادين الموجودين بوجودين و ليس كذلك بل لا يكون على رايهم فى الجسم الامتد واحد لكنه اذا اخذ بما هو هو من دون تعين فى الامتداد ، فهو جوهر بمحض مقوم للجسم و محصل للمادة و اذا اخذ على التعين الامتدادى المقدارى متناهي كان كـ غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم ولا محصل للمادة .

ويظهر الفرق بينهما بما مر منا وبأثبت التخلخل والتكاثف فى الجسم لا يتبدل اشكال شمة واحدة ، فان فى موارد التخلخل والتكاثف يتبدل نفس المقدار . و هي هنا يتبدل موارد التى هى مراتب انبساطه و خصوصيات ابعاده الطولية و العرضية و العميقة و اما الشيخ المؤيد بالاشراق فهو ممن انكر الممتد بالمعنى الاول فى كتاب حكمة الاشراق مستجاب عليه بوجوه ثلثة :

احدها : انه لو يقوم الجسم الموجود فى الاميان بامتداد جوهرى لكان ذلك الامتداد اما كلياً او جزئياً لا جاز ان يكون كلياً لان الكلى من حيث هو كلى لا وجود له فى الاميان و مالا وجود له فى الاميان لا يتقوم به الموجود العيني ولا جائز ان يكون جزئياً لانه ان كان هو الذى ثبت عرضيته وليس فى الجسم غيره فلم يكن فيه امتداد جوهرى و ان كان فى الجسم امتداد عرضى و آخر جوهرى ، فذلك محال لان الامتداد طبيعة واحدة و مفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو ، فلا يكون بعض

حزباته جوهرأ و بعنه عرضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي
وثانيها : انه لو كان فى الجسم امتداد جوهرى لكان فى كل الجسم وفى جزئه
وما فى الكل اعظم مما فى الجزء فيكون قابلا للتجزئة فيكون كما مقدارها .
وثالثها : انه اذا تخلخل الجسم لن بقى الامتداد الجوهرى كما كان وهو مقدار
لاشك فليس فى كل الحرم المتخلخل الزايد مقدار الصورة الجسمية وهو محال وان
لم يبق ذلك الامتداد كما كان ، فهو اذن صار ازيد فالامتداد الجوهرى كم لذاته وهو
عرض ، فالجوهر يكون عرضا .

ليل فى الجواب عن الوجه الاول بما حاصله : انه ان اراد بالكلى الكلى العقلى
اخترنا ان الممتد المقوم للجسم العبنى ليس كليا بهذا المعنى لعدم وجود الكلى بهذا
المعنى فى الخارج و ان اراد به الكلى الطبيعى اى ما يصير معروضا للكلية اذا وجد
فى العقل اخترنا انه كلى باعتبار مهيته وجزئى بتشخيص الجسم .
قوله : وان كان هو الذى ثبت عرضيته وليس فى الجسم غيره ، قلنا : ما ثبت عرضيته لما
هو امر عارض هو عين امتداداته بالاتقطاع لما مطلقا او مخصوصا . وهذا العرض ليس موافقا
لمنهوم الممتد فى المية ليلزم من عرضيته عرضية ذلك المنهوم .

اقول : لا يخفى ما فى هذا الجواب من الوهن والفساد : اما اولاً ، فلان مية
المقدار على ما سبق من مختار المحققين فيه ليست مجرد عين الممتد الجوهرى بل
المتصل القابل للقسمة المقدارية الجزئية والمحدود المشترك المعينة .

واما ثانياً ، فلان تشخيص المعنى على ما حققناه ليس الا بنحو وجوده الخاص
والله مال كلام بعض المحققين من الحكماء كالعلم الاول .

وربما يستغمد من بعض عبارات الشيخ الرئيس . وعند الآخرين من المحصلين اما بذاته
كما يراه الشيخ الاشراقى او بارتباطه الى الوجود الحقيقى كما نسب الى افواق
المناهلين و اما باتحاده مع مفهوم الوجود كما ذهب اليه صدر المنطقين ، و اما
الاعراض القائمة بالشئ المستبعد اياها بحسب هويته الشخصية فليست بدخلة فى

افادة الشخص و المتشخصية عند الاعتبارين من الفضلاء الذين يعتد بهم و بكلامهم ،
وانما هي لوازم و امارات للشخص كما مر سابقا في مبحث الشخص فالممتد المقوم
للجسم العيني لو كان جزئيا موحودا في الخارج ، فيجب ان لا يكون مناط حزيته
الامور العارضة له الا بمعنى كونه من اللوازم والعلامات .

فاذا صار ذلك الممتد الجوهرى جزئيا متعبئا في الخارج مع قطع النظر عن
العوارض و الخارجيات فلو كان عين المقدار ، فقد ثبت عرضيته فيلزم ان يكون
الجوهر عين العرض و ان لم يكن عين ماهو المقدار بل هو غيره ، فيمود المحذور
الذى ذكره من استلزام ان يكون في الجسم الواحد ممتدان متعبيان احدهما جوهر
والاخر عرض متباينان في الوجود وهو خلاف ما تقرر عندهم .

وايضاً اذا تبين الممتد الجوهرى مع قطع النظر عن الممتد العرضى فهو اما
مساو لهذا او ازيدا واتص وعلى كل تقدير يلزم تقدره بذاته مع محذورات اخرى
كاجتماع المثليين و التداخل و التمثل في وجود احدهما .

فالجواب ان يجاب عن الوجه الاول بما حققناه من ان الامتداد الواحد
الجرماني له مفهومان مفهوم كونه ممتدا على الاطلاق ومفهوم كونه مقدارا خاصا متعبئا
في الحد و هو المساحة فهو بالمعنى الاول مقوم للجسم وبالمعنى الثانى عرضى خارج عنه ، و
كثيرا ما يكون مفهومات متعددة (١) ينتزع من نحو وجود واحد خاص شخصى بعضا داخل
في حقيقة الشيء ذاتى له و بعضا خارج عنه عرضى له كوجود زيد مثلا ذاته بذاته انه
مصدق للانسانية ومصدق لكونه مفهوما وشيئا وممكنا عاما .

فلا عجب من ان يكون وجود واحد مما يصدق عليه مفهومان مختلفان بحسب

١ - لا يعنى ان اقتراع مفهومات متعددة من نحو وجود واحد انما يصح اذا لم يكن
بينهما تمايز و اما اذا كان بينهما تمايز كمفهوم السواد و البياض و الواجب بالذات و
الممكن فلا يصح اقتراعها من نحو وجود واحد و ما عني به من قول الثانى فلا تغفل .
(اسماعيل ده)

المعنى أحدهما مقوم له باعتبار و الآخر عارض له فالممتد من حيث معنى الاتصال
الوحداني في أي حد كان مقوم للجسم و من حيث إن له صفة الكمية و المقدارية
عارض والتعين في القدر غير معنى الشخص و كذا الإبهام فيه غير مستلزم للكلية وإن
مرتبة معينة من المقدار ربما يوجد في أشخاص كثيرة كل منها يتفق مع الآخر فيها
وجسم معين شخصي ربما يتوارد عليه مراتب متفاوتة في المقدار كما في الحركة
الكمية والامتداد الجوهرى أي الممتد نفسه بنفس ذاته المقوم للجسم العيني الشخصى
أمر متعين الذات مبهم المقادير التي كل منها عبارة عن متعين مقدارى والتعين الذاتى
لا ينافى الإبهام المقدارى وإنما الذى ثبت عرضيته ليس إلا المتعين المقدارى من حيث
كونه كمياً ، لأن حيث كونه منسطقاً في الجهات على أي حد كان من حدود النهايات
وليس المتصل الجوهرى المقوم للجسم ممتداً و المتصل المقدارى ممتداً آخر غيرها
في الوجود ، بل هما متغايران في المعنى و المفهوم و تفايرهما في المفهوم صار
موجباً لتوهم أن الحكماء ذهبوا إلى أن في الجسم الواحد ممتدان : جوهرى و عرضى
وجسمان طبيعى و علمى .

وأما الجواب عما ذكره ثانياً من الممتد بالمعنى الجوهرى ليس بحيث يتحقق
له كلية و جزئية و كبر و صغر إنما هذه من عوارض الممتد بالمعنى الذى هو مقدار
كيف والقائلون بجوهرية الامتداد الوحداني أجل شأننا من أن يذهلوا عن أن القابل
للجزئية و الكلية و المساواة و عدمها و العظم و مقابله ليس إلا من مقولة الكم فكون
الممتد الجوهرى ذا جزء مقدارى أول هذه المسئلة .

وأما عن الثالث فليس معنى الحركة في الكم ولا الزيادة فيه أن يكون
للموضوع مقدار معين باق من أول زمان الحركة إلى آخره وقد زيد عليه و ضم إليه
آخر مثله أو أزيد أو انقص بل معناها أن يتوارد في آنات زمان الحركة و أجزائه
الفرصية على تمام الموضوع مقادير متفاوتة كل مقدار يكون بشماه بدلاً عن المقدار
الذى كان للموضوع في آن سابق أو لاحق .

فليس في التخلخل مقدار باق من اول الامر الى آخره حتى قيل: انه يزهد او ينقص او يبقى بحاله بل الباقي في تمام الزمان الذي هو زمان حركة التخلخل مثلا هو نفس المادة مع مقدارها على سبيل التبادل والمسافة هي خصوصيات هذه المقادير والمبدأ هو مقدار سنير قد بطل بمجرد التلبس بهذه الحركة و المنتهى هو مقدار كبير قد حدث في آخر آن من الائنات المفروضة لزمان الحركة وكذا القياس في الاشتداد و التضعف من الحركات الكيفية وقد مر تحقيق ذلك .

ثم العجب ان هذا العظيم الثالث والبحث بجلالة قدره ممن حقق الامر الذي ذكرناه في كتابه المسمى بالمشارع و المطارحات في صدم الفصل المقطوع لبيان الشدة و الضعف ، فكيف وقع منه هذا المقال المخلط الموجب للاضلال ؟ حاشاء من ان يعتمد في ذلك .

بحث آخر منه

ثم انه ربما يورد معارضة اوردها بعض المحققين على ما ذكره بانه قد اختار في التلويحات ان الجرم العيني مركب من الجوهر الذي سماه هيولى ومن الاتصال و الامتداد العرضي ، فيقال الامتداد العرضي الذي اختار انه مقوم للجرم العيني اما كلى او جزئي وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل .

اما الاول فظاهر واما الثاني فلتبديل الامتدادات المعية مع بقاء الجرم العيني في الصورتين اللتين ذكرهما فان كان المقوم هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبديل وليس في العيني غيره لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية و ان كان للجرم امتداد عيني باق و آخر زائل ، فذلك محال لانه ليس فيه امتدادان عرضيان جريئان .

فما اجاب عن هذا البحث فمثله جواب عن دليله غاية ما في الباب ان المعنى الثاني هو جوهر عند الحكماء وعرض عنده .

و أقول ههنا فرق دقيق يجب التنبيه عليه : وهوانه فرق ما بين نحو تركيب الشيء كالجسم الطبيعي من مادة و صورة عند المشائين و بين تركيبه من موضوع و عرض عند صاحب التلويحات .

وعند تحقيق هذا الفرق بين نحوي التركيب في المنفحين لقائل ان يقول بقاء الجرم العيني المنقوم من جوهرين يتقوم كل منهما بالآخر مع تبدل احدهما الذي هو الاتصال الجوهرى غير صحيح عند صاحب الفطرة السليمة بخلاف الجرم العيني المنقوم من جوهر هو في الحقيقة تمام مهبة الجسم بما هو جسم و عرض هو من معنائه و منوعاته فانه مما لا استعالة عند العقل في بقاء مركب بعينه ببقاء احد جزئيه بالعدد و بقاء الجزء الاخر لا بالعدد ، بل بالمضى و النوعية بورود الامثال المتبادلة ، و ذلك لاسعفاظ وحدته الشخصية العددية باستمرار وحدة احد جزئيه بعينه .

لما ذكره هذا المعارض المحقق لا يصح للمعارضه ، لوجود الفارق المذكور ، وليس ايضا لقائل ان يقول : ان هذا العظيم التحرير قد اعترف بوجود الامتداد الجوهرى في حكمة الاشراق ، فكيف يناتى له الاستدلال على تنبيه
لانا نقول : ذلك الامتداد معنى آخر مقدارى عدل الحكماء و هو غير الامتداد المقوم للجسم عندهم الا ان (الانهج) هذا المقدار عرض عندهم و جوهر عنده وقد مر مراراً ان للممتد معنيين .

احدهما صورة مقومة للجسمية عند المشائين و الاخر عرض خارج عن حقيقة الجسم لازم لها

والشيخ الالهى قد اكر المعنى الاول مطلقا جوهر اكل او عرضاً واثبت المعنى الثانى و ذهب الى جوهرية و عينية للجسم في حكمة الاشراق و الى عرضية و حركية للجسم في التلويحات كما بينا ، فانه هناك بالحقيقة منكر للصورة لالهيولى و محصل هذا الكلام ان بناء اعتراضه المذكور على ما فهم من ظواهر اقوال

الحكماء من ان الصورة الجسمية اى المتصل بالمعنى الاول عندهم امر مبهم في الواقع فاورد عليهم انه كيف يتقوم امر عيني بامر مبهم في الواقع .

واما المقدار الجوهرى عنده فليس امرا مبهما في الواقع وان عرض له الابهام بحسب وجوده الذهني فان للعقل ان ينتزع من الاشخاص مياتها وياخذها على وجه لا يابى عن الصدق على كثيرين ، فكما ان للجسم مرتبة اطلاق و تعين عند العقل فكذلك للمقدار بحسبه اعتبار ان فاذا حلله العقل الى ذينك الاعتبارين يحكم بان احدهما المقدار المقوم للجسم و المطلق منه مقدار مقوم للجسم المطلق بل هو عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل هي عينها كما هو رايه .

واما ما ثبت عرضيته عنده في ذلك الكتاب فليس الا مراتب الطول والعرض و العمق و ليس شيء منها مقدار للجسم بل هي عوارض للمقدار الجرمي و عرضيتها لا يوجب عرضيته .

وقد علمت انه ممن ينكرو وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين بل الحركة في المقدار مطلقا فلا يقام عليه الحجة الدالة على عرضية المقدار بنوارد الاختلافات من المقادير، هذا توجيه كلامه على ما يوافق رايه .

واما الجواب الحق عنه فهو ان الممتد المقوم للجسم المعنى عند الحكماء المشائين ليس الا امرا محصلا متعينا في نفسه غاية الامر انه مبهم من حيث المقدارية والزمين الشخصي بحسب تجوهر الذات لا ينافي الابهام الكمي بحسب العارض كما لا ينافي الابهام الكيفي ، فان الجسم في حد نفسه شخص جوهرى معين وقابل للحركات والاستعالات الكمية و الكيفية و المتحرك مادام كونه متحركا لا يتعين له فرد من المقولة التي يقع فيها الحركة .

وبه يخرج الجواب عن الوجه السابق ايضا منه فليدرك .

بحث آخر على نمط آخر

سلمنا ان في الجسم باعتبار الامتداد امور اثلثة : الاول جوهر غير خارج عن

مبية الجسم والأخير ان مرضان فيه زائدان عليه بتبدل احدهما من الجسم بالتخلخل والتكاثف و الآخر بتوارد الاشكال عليه ، لكن لم قلتم ان الجسم اذا اتصل يجب ان ينعدم عنه امر ذاتي فان اللازم ليس الا ان حقيقة الجسم يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والاتصالات .

واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالعدد بالوحدة الاتصالية فلا و اما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية تساقق الوحدة الاتصالية و يلانمها و هو غير مسلم ، فان الانسان الواحد او السرير الواحد مثلا لكل منهما وحدة شخصية مع تألفه من منصات متعددة ينضم بعضها الى بعض فبالجمية لا تساقق الاتصال الوجداني بل اللازم كون القابل للاتصال والاتصال امرا واحدا شخصيا و يجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية بنمذ اتصاله الذاتي .

فحيث لا حدان يقول : طريق الاتصال لا ينفى استمرار الاتصال بل انما ينفى وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعدد فالمتعدد الجوهرى باق فى العاليين بشخصه والروال والتبدل انما هو لمارضه اعنى الوحدة والكثرة .

وقد اجاب عنه بعض الأذكياء بمد تمهيدان وجود كل شيء ليس الابعة عن نفس تحصله وتحققه - واء كن فى العين او فى العقل و هو مساوق للشخص بل عينه ، كما ذهب اليه المعلم الثانى ، فتعدد كل من الشخص والوجود و وحدته يوجب تعدد الآخر وحدته هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن الاموجودا واحدا له ذات واحدة وشخص واحد ، فليس لاحرائه الفرضية وجود بالفعل و تشخص خاص بحسب نفس الامر

كيف وقد تبين ان الاجزاء الفرضية غير منتهية حسب قبول الجسم الانقسامات بلا نهاية .

فاما ان يكون لبعض احزائه وجود و تشخص بالفعل وهو الترجيح من غير مرجح او لجميها فيلزم المعاسد التى ترد على اصحاب لانهى الاجراء للجسم ،

وإذا طرأ عليه الانقسام وجد موجودان مشخصان وهويتان مستقلتان .

فلما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تمييزهما وهو باطل لان أجزاء المنصل الواحد بينهما ليس إلا بحسب القرض .

و هذان التمييزان بحسب نفس الأمر اوبدونها

فهي كذلك لما ان يكون وجودهما حال الاتصال هو بعيده الوجود الذي لهما حال الاتصال اولاً لا سيبل الى الاول لانه خلاف ما تقر من المساوغة بين التمييز والوجود فالتمييز المعتاد بعد الاتصال يلزم الوجود الحادث بل عينه ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ذات واحدة يوجد وجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود ويوجد وجود آخر وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود ليس الانفس تحقق الشيء فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات .

ولما ان يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة ، فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما وتمييزهما حين الاتصال ، وإذا خرج وجودهما او تمييزهما بطريقان الاتصال من القوة الى الفعل تصبح حاملة لهما ومثلية بهما ، وليس تلك المادة هي نفس ذلك المنصل الاول ، لما علمت بطلانها سابقا ، فيكون المقابل له ولهما مأمراً جوهراً آخر وهو المطلوب .

بحث وتعقيب

ان القول بان تعدد الوجود عين تكثر الاشخاص الموجودة او مستلزم له وتوحيده عين توحد الشخصية او مستلزم له ، وان الاتصال والانفصال عادتان عن توحد الجسم و تكثره مما لا شبهة فيه ونحن نساعد كنه ومن اصولنا المقررة ان الموجود ليس الامور وجود كل شيء والوجود بنفسه متشخص وهو عين الهذية والهوية ، الا ان ههنا فرقاً ما بين المتصل بالذات باحد المعنيين وما هو بالعرض متصل بذلك المعنى ، فان كون القسمة و ان كان موجبا لتحويل الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية بطلان موجود واحد و حدوث

موجودين متعددين لكن الموصوف بوحدة الاتصال وتعيينه المقدارى ليس الا ما سمي بموه
المقدار وهو القابل للقسمة المقدارية عند الوهم وفي الخارج بواسطة الامر الحامل له اى
الجوهر الجسماني.

وقد مر مراراً أن الامتداد والممتد بنفسه على الاطلاق شيء والماخوذ ممثلاً
منه بالتعين المقدارى او المندى من كونه واحداً او كثيراً شيء آخر.

وليس المراد من قولنا انه الممتد بنفسه مطلقاً ان الصورة الجسمية بمראה
اطلاقه موجود في الخارج وجزء للجسم بل الفرض كما مر انها بذاتها مع قطع النظر
عن التعيين بحسب المقدارية والمندية موجودة.

فحاصل الكلام في هذا المقام ان الوحدة الشخصية للجوهر المتصل ليست هي
الوحدة المقدارية، فكما انه فرق بين معنى المتصل وكذلك فرق بين وحدتهما و
تعددتهما فاحد المعنيين للمتصل مما يقبل الوحدة الخارجية تارة والكثرة التي بازائها
اخرى من جهة حامل يقبل ذاته بوجود متعدد اخرى.

واما المتصل بالمعنى المقوم لحقيقة الجسم وهو الممتد بذاته على الاطلاق
في اى امتداد كان وفي اية وحدة او كثرة بحسب المعنى الاخر كانت، فهو مما لا يقبل
في نفسه الانحواً واحداً من وجود حقيقته، وهذا الحوال واحد لضعف وجوده ووحدته
مما لا يابى قبول الاضداد (الامتداد خل) والاختلافات لسائر الاشياء.

بل نقول، القابل للابعاد حقيقة منحصرة في شخص واحد له مقدار مساحى
واحد من حيث المساحة الكمية وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك اعنى كرة العالم و
هو شخص واحد سواء كان في اتصال واحد او في اتصالات متعددة حادثة او فطرية، و
هذا الشخص له تشخيص واحد مستمر، وله ايضا تشخيصات وتعيينات متبدلة حاصلة فيه
من تبدلات مقاديره اتصالاً واتصالاً او تعيينات احواله وصوره واعراضه المتبدلة.

وهذا كما ان هولى المنصريات عند الحكماء شخص واحد لا يزول وحدته
الشخصية بمرور تعددات الصور الجسمية وتوحداتها عند توارد الانفصال والاتصال و
ورود الكون والفساد في الصور النوعية وسائر الاستحالات

فان قلت : الهيولي لما كانت امراً مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم .

قبل كون ذات الهيولي امراً مبهما بالمضى الذى لا يصح ثبوته وجريانه ففى الجسم غير بين ولا مبين بعد ، فكما ان معنى ايهام الهيولي كما هو المجهول و عليه المجهول ليس الا انها متعينة الذات مبهمه الصور ، فان لها تعيينين احدهما ذاتي مستمر والاخر عرضي متبدل فكذلك يقال : فى الجوهر الممتد من انه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال وكثرتهولها تعين ذاتي مستمر وتعين مقدارى يتبدل على نحو ما قالوه فى الهيولي بحسب مامر المشهور عند الجمهور .

مخلص عرشي

و الذى مالا حدان يقول فى النفس عن هذا الاشكال وينم دليل اثبات الهيولي من جهة مسلك الاتصال والاتصال : هو انه لا ريب لاحد من العقلاء فى انه ينعدم عند طر والاتصال على المنصل الواحدانى عن الجسم الممرد امر كان موجودا فى الواقع (فى الخارج - خل) عند الاتصال ، كما انه يوجد له عند حدوث الاتصال بينهما امر لم يكن موجوداً للمنتصلين المتعديين قبل الاتصال

فحيثئذ نقول : ذلك الامر الذى رال عن المنصل الواحد الماحوذ مجرداً عن جميع الخارجيات والموارض المفارقة عند طريان الاتصال ثم عاد بعد زواله و طريان الاتصال لامعالة يكون وحدة ما للاتصال البنة ففى لا تخلو اما ان تكون وحدة ذاتية واتصالا حقيقيا او وحدة ارتباطية واتصالا اضافيا .

فعلى الاول يثبت المقصود من وجود الهيولي الاولى لاتفاق الفريقين على ان المصدم بالذات من الجسم عند الاتصال لو كان اتصالا جوهريا فلا بد من اشتغال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل اعداما واقتناء للجسم بالمرّة والوصل ابداهاً

وانشاء نشاة اخرى .

وعلى الثانى يلزم ان يكون فى الجسم المفرد اضافات ووحدات اتصالية غير متناهية موجودة معجمة معصورة بين حدين حاسرين حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية ويلزم المفاسد الواردة على مذهب النظام و اصحابه القائلين من جهة قبول الجسم .

هنا ما تيسر لنا بفضل الله وملكوته من المقال فى تنعيم الاستدلال على وجود الهولى من جهة قبول الجسم لطريان الاتصال والانفعال

شك وهداية

قد وقع هنا اشكال لبعض المتقدمين من تلامذة الشيخ الرئيس وهو ان الوجود والوحدة وسائر الامور العامة التى لا تنقسم فى المقدار ولا يحتاج فى وجودها وتعلقها الى المادة ، فكيف يتعلق بالمادة ويقبل الانقسام فى المقدار ، ثم كيف ينقسم الوحدة ويعتمد الهوية .

ثم ان هذه الامور لوازم و اعراض فى لموضوعات و ينقسم لا معالة و لو كانت هذه الامور غير حالة فى الموضوعات لكانت مفارقة و لكانت حواويل عقولا مفارقة .

فاجاب عنه الشيخ فى بعض مراسلاته اليه بقواه هذه المعانى ليست من المقولات المجردة بالوحوب بل بالامكان و الوجود و الوحدة المادية ينقسم و الوجود مطلقا و الواحد مطلقا ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعى فى المعنى الجنسى .

بلى قوله ان هذه لوازم واعراض ، فى لموضوعات ، فيجب ان ينقسم قول يحتاج ان يتامل اما انها لوازم لموضوعات فحق و اما انها يجب ان ينقسم فى كل موضوع لا بها اعراض فليس كذلك ، فانه يجب ان ينقسم ما كان منها عارضا

للموضوعات المادية الجسمائية، فيكون الوحدة فيها اتصالا والاتصال يطل بالاتصال ويبقى متصلا بفرض الاثنينية الموهومة المشتركة في الحد الواحد فيكون واحداً فيه اثنيية وقسمة وضعية ذهنية هذا كلامه .

و فيه تصريح بان الوجود و الوحدة في المتصل الحقيقي نفس الاتصال القابل = للتعدد والاتصال ، ان الاتصال فيه ليس الاتعدد وجوده و تكرر وحدته مع ان الوجود و الوحدة المطلقين من الامور الشاملة و المعقولات العامة لجميع الموجودات .

وهذا ايضا من المؤيدات لما ذهبنا اليه حسب ما حققنا و بسطنا القول فيه في اوائل هذا السفر ان الوجود بنفسه موجود . ومادبنا اليه ايضا من ان الوحدة لكل واحد هي عين الوجود له ، فليكن هذا عندك من المنعققات الثابتة الذي لا يعترضه ريب ولا تهمة عيب .

وظهر ايضا ان الوجود والوحدة وما يلزمهما وسائر الامور الحقيقية الشاملة لجميع الاشياء اللازمة لكل الموجودات هي اعم و اشمل من ان يكون معقولا محضا او محسوسا محضا لظهورها تارة في المقول و هي بهذا الاعتبار لا يعتمل القسمة الا باجزاء مختلفة المماني كالاجناس والفصول ، وتارة في المواد البسيطة الاتصالية ، وهي بهذا الاعتبار لا تعمل القسمة الا باقسام مقدارية وضعية متشاركة في الحدود المشتركة وهي مع ذلك كما مر بحسب حقيقتها مريئة عن المية و المادة ، مقدمة عن القسمة بحسب الحد والمعنى وبحسب الوضع والهيولى .

فما أجلبها وما ارفع شأنها واحاط شمولها للكل لا بمعنى المخالطة وما اقدس طور ذاتها وتحردها عن الكل لا بمعنى المزيلة .

ثم ما اشد غفلة العقلاء المدققين في البحث حيث لم يرتفع ادعائهم = ولم يرتق حقولهم عن ملاحظة خواص الوجود و لوازمه من شموله معها لجميع الاشياء على الوجه المذكور الى ان يحققوا الامر في شمول مبدء الوجود لجميع الاشياء ، شمولاً

احاطيا انساطيا لاعلى فهو شمول المعنى الكلى العقلى لافراده الخاصة ، بل نعوأ ارفع واجل من ذلك .

وهمن تعطن بنحو آخر من الشمول هو الشيخ الرئيس، حيث قال فى كتاب المباحثات ذيل نعو ما نغلنامنه من المقام : و المعانى العقلية هي العور ليس اما يمنع ان يكون فيها قسمة معنا كيفكان بل ان يكون فيها قسمة ما هو واحد من جهة كثير من جهة كثرة وضعية فقد بان ان المعنى المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء مختلفة فلا يحل الاجسام و اما هذه فانها ليست معقولات الذات بل يكون يمكن لها ان تكون معقولة وان تكون غير معقولة فيقبل هذا ضربا من القسمة حيثذ، ولا يبعد ان يكون الواحد بالانصال والوجود الجسماني ينقسم الى اثنين منه والى موجودين متشابهين ولا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية وغير ذلك . انتهى كلامه فافهم وافهم .

بحث آخر على جهة اخرى

ان تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها و معوجا الى مادة فمادة المتعدد ان كانت واحدة لزم كون شيء واحد فى احياز متعددة و جهات مختلفة و ان كانت متعددة فتتعددها اما ان يكون حادثا بالانصال او منطور. بحسب الذات فان كان حادثا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد او مع بقائها .

فعلى الثانى يلزم كون ذات واحدة شخصاً واحدا تارة واشخاصا متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل فى المواد اذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة لها و هي ايضا حادثة على التقدير المذكور و مع ذلك فهو يناهى المقصود من وجود امر يكون باقيا حالتي الفصل و الوصل ثلا يكون التفريق اعداما بالكلبة و الوصل ايجاداً و لو كان التعدد واقعا فى المادة بحسب اصل المطرة لكان الجسم

المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبول الانقسامات الغير المتناهية اذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم اذا استوفى المواد ووصل الى ذلك الحد وليس كذلك كما مر، هذا خلف

و الجواب ان اليولي وان كانت واحدة في حد ذاتها وشخصيتها لكن لا ينهياً لقبول الاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتحصيل الجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات بل اما ينهياً لشيء من هذه الاوصاف والنوع بالعرض بعد تعيينها المستفاد من قبل الصور الجسمية فمع المتصل الواحد واحدة ومع المتعدد متعددة وهي في حد ذاتها بريئة عن الجميع بحسب ملاحظة العقل ايها كذلك ولا يلزم مما ذكرنا ان يكون اليولي من المعادقات في مرتبة ذاتها كما لبهناك عليه ولا ايضا متألعة من غير المتقسمات متناهية وغيرها لما مر من الاشارة الى ما سيجيء من تقدم الصورة الجسمية في الوجود عليها فان ذاتها لا تخلو من الانصاف بشيء من تلك الاوصاف المذكورة في نفس الامر وان كان بواسطة الصورة الجسمية واما اعتبار ذاتها مجردة عن الصور كلها فهو مجرد فرض يخترعه الوهم .

وستعلم ان ما بالصل مطلقا يتقدم على ما بالقوة قال اليولي حين الاتصال لها واحدة شخصية دائية ووحدة اتصالية من جهة الصورة والوحدة الاولى يتقوم اما بالوحدة الثانية او بما يقابلها فاذا طرء عليها الاتصال زال عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وزوال شخصيتها وهذا بخلاف الجوهر الجسماني فان وحدته الاتصالية هي عين وحدته الشخصية، لما علمت من ان الوجود فيه نفس وحدة الاتصال وهي عين الشخص فلا جرم لم يبق ذاته الشخصية عند الاتصال فمادة الجزئين العاديين عند الاتصال واحدة في ذاتها متعددة الجزئين وهي مضمونة الوجود في جميع المراتب باقية الذات في حالتها الاتصال والاتصال غير حادثة بحدوث شيء منها ليلزم التسلسل في المواد الحادثة ولا متكرر بتكرر الاتصال ليلزم اشتغال الجسم على اجزاء غير متناهية بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الاتصالية اما تعرض للجوهر الممتد بالذات

والهيولى لا يقتضى فى ذاتها شيئا منها ولا ايضا مما يتاى عنها فهيولى الجسمين الذين احدهما فى المشرق والاخر فى المغرب لها وحدة عقلية تجامع الاثنينية الوضعية ويقلمها لها نحو وحدة تجامع الاثنينية كما ان وحدة العشرة تجامع الكثرة والتعدد كما ان لكل من الحركة والزمان ثباتا يجامع الغير والتجدد وانما ذلك لضف الوحدة فيها وضف الثبات والوجود فيهما فمصول الهيولى فى الجهات المتخالفة والاحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة والجسميات المتكثرة الموصوفة بالذات بالوقوع فى الاشارة الحسية وقبول الايون والاحياز والجهات بوحدةها الشخصية لا ينافى كثرتها الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال .

وقد قال بعض الحكماء ان الوحدة قد تكون من لوازم نفي الكثرة وقد يكون من لوازم نفي الكثرة فهناك نقول بعبه ان يكون وحدة الهيولى من قبيل الوحدة بالمعنى الاول فان وحدتها ليست صفة وجودية بل هو مفهوم سلبى من لوازم نفي الكثرة عن ذاتها بذاتها بل هو عين نفي الكثرة الذاتية ووحدة الصور العرقية من قبيل الوحدة بالمعنى الثانى ، لانها وحدة وجودية قابلة للانفصال والتعدد كيف ولو لم تكن وجودية فكيف يزول بمرور الانفصال وينعدم عن المادة بعدوث الاتصال .

فصل (٤)

فى ذكر منهج آخر للفلاسفة لاثبات حقيقة الهيولى

ونحو وجودها الذى يخصها

اعلم ان الجسم من حيث هو جسم له وجود اتصالى وصوره هنية وهو لامحالة معنى بالفعل ومن حيث استعداده لقبول الفصل والوصل وغيرها من الالهاء المفقودة عنه المستعد هو لها كالسواد والحركة والحرارة والصور النوعية المكملة له اللاحقة به فهو بالقوة فيكون فى كل جسم من حيث مجرد جسميته جهنا فعل وقوة وحيثنا وجوب وامكان والشئ من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة

لان مرجع القوة الى امر عديم هو فقدان شيء عن شيء ومرجع العملية الى حصول حقيقة لشيء والشيء الواحد من الجهة الواحدة لا يكون مصححا لهما بين الصفتين ومنشأ الاجتماع هاتين العاليتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل هو بعينه نفسه من حيث هو بالقوة متصل او متحرك او ذو سواد او نفس او صورة بل يكون كونه جوهر امتدادا غير كونه جوهر اقبالا لاشياء فاذا كان فيه قوة قبول ما يقابل المتصل فيكون فيه ايضا قوة قبول المتصل لان امكان شيء يلزمه امكان مقابله اذ لو كان احد المتقابلين ضروريا كان المقابل الآخر ممنوعا وقد فرضناه ممكنا هذا خلف .

فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضا ، اذ لو كان بين المتصل او لانما له الاتصال حتى يكون النسبة ضرورية لم يكن له قوة الاتصال و هو باطل بالبديهة فصحة قبول شيء آخر غير المتصل الواحد كاشف عن صحة قبول المتصل كما ذكرنا فاذن الجسم بما هو جسم مركب في ذاته مما هنالك القوة وما عنه له الفعل وهما الهيولى والصورة و هو المطلوب .

تذكرة قياسية

ان سبيل الميان على نظام القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته و كل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة و يجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج لشيء من الجسم الموجود هيولى .
ولمزيد التوضيح نقول لاشك ان في الجسم قوة على ان يوحد فيه امور كثيرة .

فعليك القوة اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة في امر يقارنها او قائمة بذاتها فلو كانت هو بعينها نفس الاتصال المصحح لفرغ الابعاد حتى يكون الجوهر المتصل هو بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما يطرد للجسم فيلزم ان يكون اذا فهمنا

الاتصال الجوهرى فهمنا انه استعداد لامور كثيرة وما امكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك وايضا لو كان الاتصال الجسمى هو بعينه انه بالقوة كذا وكذا لكان صورة الجسم عرضا لان هذا المعنى لمراعى عدى او اضافى والاصافة من اضف الاعراض، ولو كان الاتصال حاملا للقوة تلك الاشياء لم يصح ان يعدم عند خروجه فيما يقوى عليه الى العمل فوجب ان يبقى مع الاتصال وذلك لان ذات القابل يجب وجوده مع المقبول

لست اقول بوصف القبلية والاستعداد، لان القوة تبطل عند وجود ما يقوى عليه ولو كانت القوة قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرأ لكنه عرض كما علم .
فالحامل لقوة هذه الاشياء غير الاتصال وغير المتصل بما هو متصل، بل الذى يكون فيه قوة الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات غير متناهية وكمالات غير واقعة على حد هو الهولي وهذه الحجة والحجة السابقة متقاربتا المأخذ .

وفيهما ابعاث من وجوه

الاول ما ذكره بعض شيعة الاقدمين نيابة عنهم ان قولكم: الجسم او الاتصال نفسه ليس قوة على امر فمسلم لكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة فيه و ليس اذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم ان يكون هي هو
فان قلتم لو كانت القوة للاتصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الاتصال .

قلنا : هو (هذا خ ل) بعينه عود الى الحجة السابقة وقدحرا الكلام فيها وان قلتم انه اذا كانت القوة حاصلة للاتصال قائمة به وهي شيء متحصل بالعمل فيلزم ان يكون شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال .

قلنا : الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالفعل والقوة معا وما امتناع ان يكون شيء واحد بالفعل وله قوة شيء آخر فغير مسلم ولا امتناع

الأول أيضاً مستلزم لامتناع الثاني فالعمل والقوة يحوزان اجتماعاً ذات واحدة من جهتين مختلفتين بأن يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شيء آخر عنه ولامسافة بين وجود شيء وعدم أشياء كثيرة عنه وكثيراً ما يعرض الغلط في العلوم من إهمال الحشيات والاعتبارات فيستعمل منشأ الاتصاف بشيء موضع العامل له ولا يلزم أن يكون العامل لمعنى القوة هو بعينه مشأ تلك القوة اوحشية ثبوتها .

مخلص عرشي

أقول : إن كل صفة خارجية سواء كانت لها صورة وجودية أو كانت أمراً انتزاعياً بحسب الواقع أي بأن يكون وجود الموصوف بعينية يصدق عليه في الواقع تلك الصفة فلا بد لها من مبدء قريب يكون جهة ثبوت تلك الصفة بل التحقيق أن كل معلول يكون من لوازم ملكة النامة كما سبق وكل صفة يكون من لوازم موصوفها الحقيقي فحيث لا يجوز أن يكون صفة من الصفات الوجودية أو العدمية تكون ماخوذة منتزعة من مقابلها أو ضدها فكما أن السواد لا يجوز أن يكون صفة للبياض أو لما هو ملزوم للبياض وكذا العدم لا يجوز أن ينزع من الوجود أو مما يلزمه الوجود فكذا القوة والاستعداد لا يجوز أن يكون منتزعا من جهة نفس الصورة والتنامية ولأما يتصف بهما المعنى الصوري (١) بما هو معنى صوري بل يجب أن يكون المحكى عنه

١ - عطف على قوله منتزعا أي لا يجوز أن يكون الاستعداد والقوة كائنا من الأمور التي يتصف بها المعنى الصوري من حيث هو معنى صوري وهذا في الحقيقة مؤكداً بقضلي هذا كان الظاهر بتعديل ضمير التثنية إلى المفرد المذكور نظراً إلى لفظ الموصول أو المؤنث مراعاة لجانب المعنى وحيث لا يمكن أن يكون عطف على قوله من جهة نفس الصورة والتنامية ويكون ضمير التثنية راجعاً إلى الصورة والتنامية ويكون معنى الصوري المراد منه المعنى المنسوب إلى الصورة بأن يكون ملزوماً لها فاعل لقوله يتصف وكان من (حقن) الكلام وضع الظاهر موضع الضمير والمعنى أنه لا يجوز أن يكون القوة والاستعداد منتزعا من الذي يتصف بالصورة والتنامية من حيث هو متحد بهما وهو المعنى

بهما أو المنتزح عنه لهما معنى مادي يكون نفس الأيهام والقصور و كأنكهما قد قرع
سمك من مباحث العلة والمطلوب وخصوصاً في فصل بيان مناسبة العلة لمطلوبها لكنت
تستغنى عن الزيادة في شرح هذا المقام بشرط سلامة الذوق لكن نزيهك بياناً نقول :
كل حقيقة ثابتة لشيء ما في نفس الأمر فلا بد له من مبدء لا تتزاعها و منعاً
لحصولها والقوة و ان كانت عدماً او عجزاً لكن لما كانت مضافة الى شيء فلها
حظ من الثبات فانها عدم شيء عما من شأنه ان يكون له اول نوعه اول جنسه وجود ذلك
الشيء ولكن ليس بالفعل حاصلًا كما بين في علم الميزان فلامعالة لهذا العدم من
موصوف وقابل يصح تلبسه بملكة هذا العدم بوجه من الوجوه المذكورة فالقابل
لهذا العدم هو عينه مما يجوز ان يصير قابلاً لما هو عدم له عندما خرج من القوة الى
الفعل كما اشرنا اليه ، فلو كان حامل قوة الاتصال هو نفس الاتصال لكان نفس
الاتصال قوة على ذاته كما امر الانا لانكنتي بهذا القدر لئلا يرد عليه انه متوقف على
الحجة الاولى في كون الاتصال مقابلاً للاتصال فيكون رجوعاً اليها ، بل نقول اذا
ثبت ان لهذا العدم حظاً من الوجود وان له قابلاً وموصوفاً بالذات فلتفتش لما هو
القابل الموصوف له بالذات ولنعمد الى بيانه وتحقيقه .

فنقول : ان المبادئ للامور الطبيعية اربعة ، فالقبول مطلقاً صفة نسبية لا بد له
من ارتباط باحد هذه الاسباب فهو امانت للمادة او الصورة او العاقل او الغاية ، ولننظر
في مثال واحد كقبول المادة لصورة الكرسي فهذا القبول ليس يجوز ان يكون صفة
الفاعل ولا صفة للغاية لانهما منشئان للصلية والحصول للقوة والقبول ، ولا يجوز ان يكون
صفة للصورة الكرسية لان وجودها نفس الصلية لنفسها فلا يكون قبولاً لها فالموصوف بها
يكون مادة الكرسي ومصحح قبولها للقوة هو قصورها عن درجة التمام فاذا علمت

→ المنسوب الى الصورة بانه ملزوم لها وعلى هذا يكون هذا القول بمنزلة قوله فيما سبق الذي
هو المنسب اليه اول الامر ملزوم للبيان وقوله انهما يلزمان الوجود فالكلام حينئذٍ للتأسيس لكن فيه
من التكلف ما لا يعني ، فنأمل .
(اسما ملزمه)

هنا في مادة الكرسي فنقل الكلام الى مادة هذه المادة هل هي نفس القابل بما هو قابل او معنى صوري له قابل .

فنقول : معناه الصوري كالخشب مثلا لكونه امرأتماً في قوته و حقيقته لا يجوز ان يكون جهة قوة وامكان للصورة الكرسيية بل القابل هو مادة ذلك الخشب لا صوريه . وهكذا الى ان ينتهي الى قابل ليس هو نفس نفسه معنى من المعاني التي هي بالتصل والاتصال للجسم بما هو جسم امر صوري لكونه مبداً للتصل للجوهر الجرمي فلا بد من امر آخر يكون هو مصحح القوة والاستعداد لانه يكون القوة سورة طبيعية حادثة له حتى يحتاج الى اسباب اربعة لثبوته فيحتاج الى قابلية اخرى ويشلشل بل بان يكون لازماً لمبة القابل من غير قابلية اخرى نفس الواقع .

اللهم الا بمجرد اعتبار العقل والثقافة فنقطع بانقطاع الالتفات كسائر خطرات الاوهام المتكررة .

فقد ثبت ان المصحح لقبول المبادئ الكونية في الجسم ليس هو نفس الاتصال بل القابل له ، ثم لا يخفى ان ادوان اشتركت هذه الحجة مع الحجة الاولى في المأخذ اولى البيان في الجملة حتى وقع الرجوع في بعض المقدمات الى ما ثبت هناك لكن لهذه مزيد تدقيق وتحقيق حيث يظهر فيها ان احد جزئي الجسم امر قابل محض معنى استمدادي صرف وهذا مما لا بد فيه حتى يظهر ان احد حاشيتي الوجود قد انتهى الى ما يجاور المدم المحض بحيث لا يمكن النخيل عنه الى ما هو دونه فلم يبق شيء في الامكان الذاتى الاوقدا فاده القيوم الجواد ، وبذلك يظهر ايضا ان كل ما لا يوجد او يوجد غير تام الخلقة او مع آفة او خلل او فساد فانما هو لمجزأ المادة وقصورها عن احتمال ما هو اتم واشرف وافضل مما وقع .

وبذلك يعلم ان وجود العالم اشرف مما يتصور من النظامواته ما يمكن من الفصل والتمام

البحث الثاني : ان اصل هذه الحجة منقوضة بوجود النفس الانسانية

بل بوجود كل جوهر مجرد مدبر للجسم بالمباشرة والتعريك سواء كان انسانيا

اوسماويها، لانها من حيث ذاتها جوهر صدى ولها قوة قبول التغيرات والاتصالات و
 سنوح الارادات والتصورات فكبرى القياس الاول وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون
 بالقوة تكون منسوخة بقياس من الشكل و هو ان النفس الانسانية مثلا امر بالفعل من
 جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر ما فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون
 له قوة امر ما .

والجواب عن ان النفس الانسانية و امثالها وان كانت مجردة بحسب الذات
 لكنها مادية بحسب الافعال والصفات وكما ان الشيء الواحد بحسب البنية يجوز ان
 يكون جوهرًا وعرضًا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون امر واحد مجردًا وماديًا
 من جهتين مختلفتين فحيثية كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى
 جعلها التام ، وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة افاضلها و آثارها الموقوفة على تبيؤ
 المادة التي هي آلة لتدور تلك الافاضل والسرفيه ان النفس في اول تكونها في غاية القصور
 والضف فمبها مع بساطتها حيثيتان عقليتان نستهما اليها نسبة الجنس والفصل الى النوع
 البسيط فمن حيث انها صدرت من المبدء القياس الذي هو بالفعل من جميع الوجوه ، فهي
 موجودة بحسب الذات ومن حيث وجودها العدوي متعلق بالمادة فهي قاصرة عن رتبة الكمال
 في اول نشوها محتاجة الى الاستكمال بما يكملها من الموارد التي يفتقر الى مادة
 يحصل قوة حصولها وتجدها فجأة الافتقار الى الكمال وحامل قوة الاستعداد له هي
 المادة التي تملكت بها، وجهة الوجود الفعلية هي نفس ذاتها المفاضة عن الجواد المحض،
 فقد صرح من ههنا ايضا ان جميع جهات العملية والتنام يرجع الى القيام الواجب
 سبعا نحو جهة القوة والعدم يرجع الى الهوى الاولى المادرة عن الوسائط العقلية بواسطة
 جهة الامكان الذاتي فيها فالمادة منبع الشرور والعدم والقصور ومنبعها الامكان الذاتي
 المنعج في كل وجود امكاني لاجل نزول مرتبته عن الوجود التام القيومي جل مجدده
 عظمت كبريائه .

وهذا الاصل ينفع شبهة الثنوية القائلين بما عين قديمين لما وجدوا من

تحقق الخير والشر والتفجع والضر في هذا العالم و شاهدوا الانوار والظلام والتوس والاعرام والارواح والاشباح والحيوة والموت والعلم والجهل والنهار والليل والنوء والظل والقوة والفعل وسائر المتضادات التي تجمعها الخير والشر، والله تعالى نود محض لا يهويه شوب ظلمة وجوب محض بالامكان وحيوة ممضنة بالاموت وفعل بالاقوة ووجود بلا بخل ووصاء بلا منع تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا

البحث الثالث : النقض بوجود القول فانها مؤثرة فيما تعنها متعملة عما فوقها ففيها جهتا فعل وانفعال فذاتها مركبة من امرين باحدهما يفعل وبالاخر يتفعل .

و الجواب ان انفعالها عما فوقها ليس الا نفس وجوداتها وليس الانفعال (١) هناك بقوة استمدادها سابقة على وجودها ليكون مقابلا للفعل وللفعل القبول والانفعال مشترك بين المعنيين احدهما مقابل للفعل وهو منعا اثر كيب الخارجى بخلاف الاخر فهو نفس وجودها الفاعل عليها من علنها تفعل فيما تعنها .

البحث الرابع : النقض بوجود البيولى فانها في نفسها جهره موجود بالفعل وهي ايضا مستعدة لها قوة قبول الاشياء فيلزم تركبها من صورة يكون بها بالفعل ومن مادة يكون بها بالقوة ثم نقل الكلام الى مادة المادة وهيولى البيولى .

والجواب عنه حسبما ذكره الشيخ الرئيس قدس سره في كتبه ان فعلية البيولى فعلية القوة وجوهرية جوهرية القبول للاشياء لافعية وجود من الوجودات المتحصلة وجوهرية حقيقة من الحقائق المتأسلة ولا يستوجب بهاتين الجهتين ان يكون ذات جزئين باحدهما يكون بالفعل وبالاخرى يكون بالقوة .

اللهم الا حسب اعتبار العقل وذلك المدعى ينكشف بامرين :

احدهما : بانه لو كانت هاتان الجهتان موجبتين لموصوفين متغايرين لهما في

١ - بل الجواب ان جهة الانفعال في القول هي المهيبة فمرجعة الفعل وهي الوجود الا

ان الانفعال هناك لما لم يكن يتوكل استمداء سابق لم يكن جهة الانفعال هناك فمرجعة الفعل بحسب

الواقع، فالهم

(استعمله)

الحارج لكن الكلام عائداً الى ما هو بمنزلة القابل ولا يدى ذلك الى التسلسل في وجود القوابل المترتبة المجتمعة الغير المتناهية فلا معالجة يجب الانتهاء الى قابل يكون الجثمان فيه عقائنين من غير تكثر في الواقع الا بمجرد الذهن .

والثاني : باننا نقول : ان نسبة الهيولى الى الجوهرية والاستعداد ليست كنسبة المركب الطبيعي الى المادة والصورة بل كنسبة النوع البسيط الى ما هما بمنزلة الجنس والفصل وقدر مثل الكلام في مباحث المادة والصورة في المرحلة التي تذكر فيها احوال المية فليذكر فاذا الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لاي شيء مخصوص ولا لكان مركبا من القابلية ومن الخصوصية التي بها قابل .

اللهم الا ان يكون منشأ تلك الخصوصية امر وارد عليهما من الصور اللاحقة او يكون من الجهات النامية عما هو ارفع من المادة والصورة جميعا كالانتساب الى جهة فاعلية مخصوصة فان التعقب ان الاختلاف بين جواهر الهيوليات الملكية و تشخصاتها وكذا الاختلاف بينها وبين هيولى العناصر وتعيينها يرجع الى الاختلاف بين ماديها القريبة العملية المنتظم تشخص كل من تلك المبادئ ووحدته الجمعية من وحدة شخصية للمعرق القدسي المقيم لواحدة منها شخصية و وحدة نوعية للصورة الطبيعية التي يقدم وجود الهيولى بها من ذلك المقيم اما بورود شخص من تلك الطبيعة دائما عليها ان قلت الدوام الشخصي ايضا بورود امثالها ان لم يقبل كما في العناصر على ما سيجيء تفصيله وتوضيحه في بحث التلازم .

فالاحاصل ان الهيولى الاولى للحسم الطبيعي في ذاتها هي بما هي بالقوة يكون بالفعل وبما هي بالفعل يكون بالقوة لكل شيء اولاشياء مخصوصة على الوجهين المذكورين ثم لا يعد لاحد ان يقول ان القابلية والاستعداد والامكان ليست اموراً جوهرية لانها حال الشيء بالمقايسة الى الحارجات ، اذ الاستعداد انما يكون استعداد شيء لشيء آخر له في نفسه حقيقة وتحصل فيبقى ان ينحصل ذلك الشيء حسب حقيقة نفسه ثم يلحقه هذه الاضافة .

نعم لا مانع من دخول الاضافات في مفهومات اسامي الاشياء لاني حدودها الجوهرية

فالجوهر الهولي العامل للصورة ربما يسمى هولي باعتبار القبول فيكون إضافة القبول داخلته في شرح اسمه ومفهوم وصفه لا في ذاته بذاته كما أن النفس والملك أنما يسميان نهما وملكا باعتبار تدبيرهما للبدن والمملكة لا باعتبار مبيتهما فيكون إضافة التدبير جزء لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية

وأيضا لا يصح أن يكون فعل الهولي القوة والاستعداد لأن جزء الجوهر المحض لا يجوز أن يكون عرضا وأيضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له لأنه لا يبقى مع حصوله فالهولي يلزم أن يبطل عند وجود الصورة وكلامنا في حامل الصورة .

فنقول: إن هذه الاشكالات مما قد مضى ذكرها في تحقيق مية الهولي مع اجوبتها على وجه لا مزيد عليه لكانعيد الجواب عما اعدنا السؤال بضرب آخر من البيان في المقال تكثيراً للقوائد بما فيه من الروائد فليعلم أن ارباب العلوم كثيرا ما يطلقون القاطنا موضوعة لأمور عرضية أو اضافية ويعبرون بها عن الأمور الذاتية مثل ما يذكرون في أصول الأنواع الجوهرية أمورا إضافية كالناطق في فصل الانسان والمنعرك المريد في فصل الحيوان .

وغيرهم منها المبادئ التي يترتب عليها تلك الأمور حتى أن الشيخ صرح بتسمية هذه المبادئ بالعقول الحقيقية و بتسمية هذه المفهومات كمفهوم الناطق و الحساس و المنعرك بالفصول المنطقية فكما المراد بالاستعداد والمستعد ليس نفس هذا المفهوم الإضافي بل المبدء القاهلي له ، وقد علمت أن محلته لمفهوم القبول ليست على سبيل العبول الاستعدادي بل كسائر لوازم الماهيات ، نعم لا يكون مصداق معنى القوة و القابلية الأمر غير متحصل كما أن مصداق الموحودية المصدرية بنفس ذاته ليس الأصرف الوجود ومصداق الزوجية بنفس ذاتها ليس الأروجا صرفا لاشيئاله زوجية عارضة ولازمة .

فاتقن هذا البتة ولا تغفل عنه فإن في الفعلة عنه والاهمال في رعايته ضرراً عظيماً في تحقيق الحقائق

ولهذا مما قد كررنا ذكره واجل هذه المعاني المصدرة مرالى لملاحظة الحقائق الخارجية ومقاييس لمشاهدة انحاء الوجودات التى لا يمكن وجودها فى العقل الا بهذه المرالى والعنوانات .

واما قول القائل القوة تبطل عند وجود معنى قوة عليه فلا تكون باقية عند وجود ذلك الشيء فصحيح ان اراد القوة العامة لشيء خاص ولما القوة المطلقة لحصول الاشياء الغير المتناهية فانما يبطل اذا حصل جميع تلك الاشياء وهو محال و ادا لزم انتهاء مقدرات الله تعالى ، وقدير من على ان قدرته تعالى وقوته غير متناهية .

واما قول الباحث جزء الجوهر لا يجوز ان يكون عرضا ، فان اراد بالعرض ما يعرض لذات لا يفتقر فى تقومها اليه فلا نسلم ان فصل البيولي عرض بهذا المعنى و ان اراد ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرأ و ان صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فممنوع ولكن لانسلم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى .

وقد سبق الكلام فى ان فصول الجواهر البسيطة هى معنى يكون جوهرأ على ان الحقائق الغير المتصلة يصح عدم اندراجها فى مقولة الجوهر ولا فى مقولة الاعراض، هذا ما يمكن ان يقال من قبل المشائين المصليين والله الهادى الى طريق الحق واليقين

فصل (٥)

فى الاشارة الى منهج آخر لهذا الحرام

ان للمصمم مية مركبة من جنس و فصل، و جسها مفهوم الجوهر و فصلها هو مفهوم قولنا ذوا بعد ثلثة على الاطلاق و كل مية لها حد ، اى جنس وفصل اذا كانت بحيث يمكن ان يعدم فى الخارج فصلها عنها وبقي معنى جنسها كان لامعالة جسها و فصلها يعاذايان جزئين خارجين هما مطالبا صدقهما و مبدأ اقتراعهما عن الحد

أضئ مادة خارجية يستفاد منها جنسها الذي هو بعينه مادة عقلية باعتبار أخذها بشرط
 لأشئ و صورة خارجية يستفاد منها فصلها الذي هو بعينه صورة عقلية باعتبار أخذه
 بشرط لأشئ ، لكن الجسمانية بالصفة المذكورة ، أى يمكن أن يعدم فصله الذي هو
 مفهوم قولنا: الممتد في الجهات الثلاث على الإطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق
 معنى الجوهر عليه ، فيلزم تركبه من مادة هي الهولى الأولى و صورة هي الصورة
 الجسمانية وهو المطلوب .

القول : وهذه السجدة أيضا قريبة المأخذ من المعنيين السابقين ويرد عليها
 أكثر المناقشات التى سبق ذكرها و إن كانت بعنوانات و عبارات أخرى غيرها
 لكن المآل واحد كما يظهر بالتأمل تركب السجدة الكلام فيها وإعادة القول عليها
 مخافة التطويل والأسهاب والله ولى الحق وملمم الصواب .

فإن قلت : إذا كان جعل الجنس و الممثل فى المركبات واحدا لانهما من
 الأجزاء المصنوعة فيلزم أن يكون وجودهما معا و عدمهما معا فإذا انعدم عن الجسم
 قابلية الأبعاد فيلزم أن يكون زوال الاتصال عن الجسم عين زوال الجوهرية
 عنه فانهدم أساس هذه السجدة لأن مبناها على زوال الاتصال و بقاء الجوهرية و
 ليس كذلك .

قلت : قد مر مثل هذا الكلام فى مباحث المية و ذكرناه هناك أن زوال الفصل
 وإن استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكن لا يستلزم زواله من حيث هو مادة .
 حتى أن من رعم أن الشجر إذا قطع والحيوان إذا مات زالت الجسمانية عنهما بالكلية
 بزوال النمو والحياة وهما مبدء فصل التامى والحساس وحدث الجنس فى كل منهما
 بحدوث جسمانية أخرى بالكلية وبية أخرى بالنما هو التزم أن جسمانية الشجر المقطوع
 بالمدد غير ما كان قبل القطع ، وكذا جسمانية القالب الحيوانى الباقي بعد الموت
 غير ما كان قبل مفارقة الروح لهلطة .

فقد كابر مقتضى عقله و حسه جميعا و ليس ارتكاب هذا منه بأقل من ارتكاب

الطرفة في الحركة و التملك في الرحي وغيرهما من مجازفات المتأخرين بل الحق في هذا المقام ان يمسك بماد كرناء بعد اختيار اتحاد الجنس والفعل جعلاً و وجوداً لكونهما من الاجزاء المعمولة للحقيقة الموجودة من الفرق بين استمرار داته الجنس او استمراره من حيث هو حره لمركب معمول عليه .

اولا ترى ان (معظ) انهدام البيت بقى البنات باعسها قد زال عنها وصف الجزئية للبيت لان الجزئية والجنسية من الصفات الاضافية يكفى لانعدامها انعدام ما اضيفت هي اليه .

فصل (٦)

في ذكر ما تجشمه بعض المتأخرين من اهل التحقيق لهذا المطلب و
سماه برهان خاص الخاص

و تحريره بعد التلخيص عن الزوايد هو ان جميع الممكنات لما وجدت من الموجود الحقيقي و الواحد الحق الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه ،

ومن جملة الموجودات الممكنة هي الممتدات ولا بد لكل معلول ان يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها ولايجادها له وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب و كذا بينها و بين العقول التي لايمكن فيها فرض جزء دون جزء ، فلا بد من ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول امر له مناسبة بكل واحد منها من حيثية وهو الهيولى اذ هي من جهة كونها غير متدججسبذاتها يناسب ان يوجد من المبدأ المفارق ومن جهة قبولها للاستناد تسير واسطة لصدور الممتدات عنه .

بحث وإشارة

كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة الجسمية بالذات و ليس كذلك بل الامر بالعكس لما علمت ان جهة الفعلية في كل شيء سابقة على جهة القوة وقد مر في مباحث المبية وفي مباحث العلة والمعلول ان الصورة في كل شيء متقدمة على المادة و الفصل متقدم على تحصل الجنس بحسب الوجود وان لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم .

ومن يصرح بكون الصورة الجسمية اصلا في الجسم و الهيولى متقدمة بها اى قائمة عليها، العلامة التفاضلية في شرح المقاصد حيث قال والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم بمسطله الذي هو الهيولى .

و سينكشف لك هذا المعنى في مبحث التلازم وما ذكره من عدم المناسبة بين الجسمية والعقل المفارق مسلم الا ان عدم المناسبة بين الهيولى وبينها اشد و آكد لكون احدهما بالفعل من كل الوجوه والاخرى بالقوة من كل الوجوه ولان المفارق هو النور المحض على لسان الاشراف والوجود الصرف عندنا ، وان كان نودا منفقرا الى نور الانوار ووجودا مجمولا للواجب بالذات والهيولى محض الامكان والنظمية فلا يمكن ان يكون بين موجود وموجود هذه المخالفة التي بين المفارقات والهيولات حتى ان المتضادين يشترط فيهما الاتفاق في الجنس القريب .

فجهة المناسبة بينها وبين المفارق في المدور هي الوجودات المتوسطة التي علت فيها جهة الامكان وتضاعفت فيها حبة الحاجة بالتدرج بحسب مراتب النزول الموجبة لتكثر الحاجة الى العلل والاسباب لتقص الوجود حتى انتهى الى هوية منصلة ذات اجزاء فرضية متخالفة الاوضاع والحدود التي ليس شأنها الحضور والجمعية، ويكون بحيث يكون وحدتها ذات قوة الكثرة واتصالها بالاستعداد للانفعال وبقاتها قرين استيجاب الزوال الاسباب صورة اخرى يعفظها عن الزوال ويقيمها على الوحدة والاتصال شخصا

كانت كما في الافلاك او نوعا كما في العناصر ثم بتوسطها وجدت الهيولى التي لا وجود لها ولا وحدة والاتصال بالقفل فضلا عن ان يكون في معرض الزوال والانتقال الى الكثرة والعدم والاتصال بل حقيقتها كما امر محض استعداد الوجود والعدم لغيره وقوة الوحدة والكثرة وامكان الاتصال والانفصال

فظهر ان الهيولى هي عين جهة الامكان والقوة وذاتها مبهية تعليلية بامر له تجوهر في الوجود والفعلية لان حقيقتها كحقيقة الاعراض تابعة الان لها وحدة جنسية يتعد بالجواهر الجسمانية ويحمل عليها فيكتسب الجوهرية منها وان كانت مبهيتها نفس معنى الجوهر الان هذا كما علمت لا يقتضى في مصداق الجوهر

فصل (٧)

في حجة اخرى افادها صاحب الصباحث المشرقية

هي ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد على رايهم .

فنقول : هذا اللزوم اما النفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لا اشتراكها في الجسمية وليس هكذا ، هذا خلف اول امر آخر فهو اذن اما حال في حرمية او محل لها او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها فان لم يكن لانها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وان كان لازما عادا التقسيم في كيفية لزومه ، فاما ان يتسلل وهو محال او ينتهي الى ما يلزم الجرمية فيعود المحذور المذكور من انه يجب ان يكون كل جسم كذا ، واما ان يكون لزومه بسبب شي لا حال في الجسمية ولا محل لها فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء جسما آخر او قوة موجودة فيه او امرامعارقا ليس بجسم ولا جسماني والاول باطل لانه ذلك الامر اذا اقتضى ذلك اللزوم لجسميته وحب ان يكون كل جسم كذلك ولكانت الجسمية التي هي الملوحة لتلك الملكية اولى بذلك الاقضاء من جسمية اخرى وقد اطلقنا ذلك وان لم يكن لمجرد الجسمية بل لقوة

ذائدة على الجسمية فهذا هو القسم الثاني

فنقول : تلك القوة ان كانت من لوازم محلها عاردا لسؤال في مقتضى لذلك اللزوم وان لم يكن من لوازم محلها فاذا فارقت محلها فاما ان تنعدم اولاً، فان عدمت، عدمت الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك محال وان لم تنعدم عند مفارقتها محلها كانت غيبة في وجودها عن المحل فكل ما كن كذلك لم يكن لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصاً بالوحدان فهي اذن قوة غيبة عن المحل في وجودها فيكون تأثيرها في جميع المتماثلات تأثيراً واحداً فلا بد في اختصاص بعض الاجسام لقبول الملكية من تأثيرها دون بعض من مخصص ويمود الكلام في كيفية لعوق ذلك المخصص وان كان ذلك الامر مبائناً .

فقد علمت ان نسبة المباهن الى جميع الامثال واحدة فلا يقتضى في بعضها الملكية الا برابط مخصوص و يمود الشقوق في ذلك الرابط بمثل ماسم فبقى من الاحتمالات المذكورة ان لزوم الملكية بسبب شيء حلت فيه الجسمية وحلت الملكية وما يلزمها فيه .

ثم ان ذلك الشيء لذاته يقتضى الصورتين معاً فلا جرم انه صارت مقارنتها واجبة فاذا الجسمية الملك محل وذلك هو المسمى بالهيولى و يجب ان يكون تلك الهيولى مخالفة لساير الهيوليات والاعادت المعالات المذكورة واذا ثبت ان جسمية الملك محتاجة الى محل يحل فيه ، وجب احتياج جسمية العناصر الى الهيولى، فهذا تمام المسألة التي ذكرها .

قال : وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها .

قال : و لكنه قد عرض لي الشك و كان حاصل شكه منع اشتراك الجسمية في جميع الاجسام مستنداً بجواز ان يكون جسمية بعض الاجسام مخالفاً لجسمية غيره لتلايلزم عند استناد الشكل و المقدار المعينين في الفلك الى جسمية اشتراك جميع الاجسام في الملكية ولوانهما و طول الكلام في توجيه ذلك المنع بما لا فائدة في ذكرها .

و سيجيء بيان كون الجسمية أى مصحح فرض الأبعاد حقيقة نوعية امتيازها بلواحق خارجية .

ثم العجب منه . أنه مع شدة خوضه فى تتبع العلوم ومهارته فى البحوث كيف اعتقد أن هذه المعجزة منه قوية لا يرد عليها بحث ولا فيها قدح سوى ما ذكره من الشك على أن ما ذكره فى غاية الوهن والضعف ، وسيجىء من الكلام ما لم يبق معه شك فى أن الجسمية مشتركة فى جميع الأجسام .

كيف وهو أصل معقنى على كثير من المطالب كاثبات الصور النوعية فى الأجسام واثبات الهوى فى الأفلاك واثبات الشكل الطبيعى فى كل جسم والجزء الطبيعى له ومباحث النفوس والقوى والكيفيات وغيرها من المسائل الباقية فى العلم الطبيعى وأما الذى يتقدح به المعجزة المذكورة ويرد عليها فابحث :

الاول : النقض بتوجه مثل ذلك السؤال بعينه فى بيان لزوم القطبية والسكون لبعض مواضع الملك ولزوم المنطقة والحركة السريعة لبعض آخر ولا يمكن استناد ذلك الى الهوى لكونها واحدة فى كل فلك فلا توجب الاختلاف فان استند لزوم القطبية لموضع من الملك والدائرة لموضع آخر الى الأمور الالهية والعناية التى هى علمه تعالى بالنظام الأفضل أو الإرادة التى ينسبونها بعضهم اليه من غير مرجح فيسند لزوم أصل الملكية وما يلزمها اليها .

وبالجملية كل ما وقع به الجواب عن هذا فليقع به عن ذلك من غير تفاوت .
الثانى : أن إيجاب لزوم الشكل والمقدار لا يمكن أن يسند الى الهوى لأنها جوهر قابل ومعنى القبول المسحة والامكان وهو نافي الإيجاب والاعتناء بل لابد من أن يكون للفلكية و لوازمها مقتضى آخر حتى يقبلها الهوى التى شأنها قبول الصور والبيئات لا إيجاب هى من الأشياء .

الثالث : أن الذى ذكره هو فى الحقيقة شبهة يجب حلها حتى ينكشف جليلة الحال وارتفع وزال أصل الأشكال وظنى أن هذه الشبهة هى التى قد كان الامام

معتقداً منذ ثلاثين سنة فيها أنها برهان ثم ظهر له بعد تلك المدة أنها مغلطة وكان قد هكى على ذلك مدة .

ووجه الحل اناختار من الشقوق التي ذكرها في السبب المقننى للزوم المقدار والشكل المعينين للفلك ان ذلك السبب هو امر حال في جسمية الفلك لازم لها فان اعيد السؤال في علة لزومه لجسمية الفلك دون غيرها مع تماثل الاجسام في الجسمية .

قلنا : الحال اذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية فهو في وجوده متقدم على وجود محله بالذات فمنشأ لزومه لذات المحل هو نفس ذات الحال فبالحقيقة هو الاصل و المنشأ في الملازمة والمحل لازم له كما في الملازمة بين الجسمية والهيولى حيث ان الجسمية اصل في الجوهرية ومنشأ للملازمة والهيولى لازمة لها متفرعة عليها بل اصل الاشكال والجواب جاريلان في جميع الصور النوعية ومعالها وكذا النصول اللازمة لحصص الاجناس التي يكون في الانواع .

مثلا النطق لازم لحيوانية الانسان لعدم انشكاك احدهما عن الاخر ، فاذا سئل عن سبب لزوم النطق للانسان انه ان كان لاجل كونه حيوانا لازم ان يكون الحيوانات كلها ناطقا لا غير ذلك في الحيوانية وان كان لاجل امر حال في حيوانية مخصوصة فالكلام في تخصصه عائد و ان لم يكن حالا في حيوانية مخصوصة هي حيوانية الانسان فان كان حالا ممكن الزوال عنه فيزول بزواله الناطقية وان كان لمرأ لازما لها كان الكلام عائدا في سبب لزومه و يتسلسل او ينتهي الى الحيوانية فيعود المحذور المذكور .

ثم الامر اللازم للمية المشتركة كان مقتضاء مشتركا في الجميع و ان كان أمراً مباحثا و المباهين متساوي النسبة الى جميع حصص الانواع لنماثلها مع قطع النظر عن فصول فيلزم الترجيح من غير مرجح وان كان لامر هو محل الحيوانية يرد الكلام في تخصص المحل به و لا يمكن ههنا القول بان المحصص هو الهيولى لان

البيولي في المنصريات كلها واحدة بدليل انقلاب بعضها الى بعض .

فالجواب الحق فيه : ان الفصل مقدم في الوجود على حصة الجنس ، فلزوم الجنس للفصل معلل بالفصل لانه من لوازم ذاته واللازم اليين اللزوم للمية لا يحتاج الى سبب اللزوم لها سوى ذات الملزوم

نعم لو لم يكن الحال مقوما للمحل ولا يقتصر اليه المحل في تحصيله نوعا لا يقتصر لزومه الى مخصص خارج عن نفس ذلك الحال كالحرارة للنسار واليباس للثلج فهناك يستند جهة اللزوم الى ذات المحل من غير محذور لجواز استناد اللازم الواحد الى ملزومات متعالفة وقد بقي في تحقيق هذا الموضع كلام تركناه الى موضع آخر لضيق المقام فان ما اختاره من الشقوق المذكورة وهو اسناد جهة الاقتضاء لتخصيص جسمية الملك بلوازمه المنصوصة الى المحل و ان لم يصح في المخصصات الكلية كالأبداعات و مبادئ العصول للانواع الثابتة كما بينا لكنه اذا جرى الاشكال في تخصيص الاشخاص بلوازمها الشخصية بانه هل للمية اولامر هو حال فيها او محل لها او مبين عنها كان المختار من الشقوق هو المحل القابل لتعين الشخص المعين و لوازمه الشخصية لعدم استغناء الشخص و وجود الشخص و وحدته عن الحاجة الى المحل المستثنى عن ذلك الحال و ان كان الحال من اشخاص المية الجوهرية الصورية .

وذلك لان المقوم للمحل المادى حقيقة الصورة الحالة فيه لا الشخص المعين منها بحسب هويته فلا يمكن تقديم من حيث الشخصية على المحل فالمحل حلة للشخص سابق عليه .

و اذا نقل الكلام الى تخصيصه بالتخصيص مع تماثله لساكن الحال بهجر الكلام الى مشكلة ربط الحادث بالقديم كما سيجيء كشفها و توضيحها انشاء الله العليم .

تتميم

وهما يختلفان بالبال ان الهول والصورة اذا كانتا من ذاتيات الجسم ومقوماته فلم يقعا ولا شيء منهما في مطلب لم بل يقعا في الجواب عن السؤال بما هو فلا يكتسب شيء منهما بالبرهان كيف والذاتي لا يحتاج الى وسط فيجب ان يعلم اجزاء الشيء بحسب الماهية وهي الاجزاء العقلية اصطلاحاً كالجنس والعسل المنحصلين في العقل عند ملاحظة الابهام والنعين للمية غير الاجزاء الوجودية اعني المادة والصورة وما لا يطلب بلم اصلاً لا يثبت بالثبوت لشيء ولا بحسب الاثبات لانها هي المقومات بحسب الماهية من حيث هي .

واما الاجزاء الوجودية وهي اجزاء الشيء بحسب نمو خاص من الوجود فهي مما يطلب بالبرهان انها بالنسبة الى الماهية المطلقة كالموارض وان كان وجودها بالنسبة الى وجود المية كالمقومات ومقومات الوجود يطلب بلم كما ان مقومات الماهية يطلب بها .

ومن ههنا علم ان منزلة وجود الملة لوجود الملول كمنزلة مفهوم الماهية للماهية كما لوحنا اليه سابقاً فاذن تركيب الجسم من الهول والصورة ليس يستوجب الاستثناء من البرهان بل يتعرف اولا بجوهرياتها المعمولة فيطلب بالحجة اجزائه الوجودية وان اشتملت الاولى بالقوة على الثانية فالقبول الماخوذ في حد الجسم تدل على مادته الاولى والابعاد تدل على صورته اي الجوهر المستند بالذات .

الفن الثالث

في تصاحب الهيولي والصورة بالعلاقة الذاتية و فيه فصول

فصل (١)

في ان الجسمين حيث هي لا تنفك عن الهيولي

لقد استفيد من برهان وجود الهيولي من طريق القوة و الفعل ان لاشيء من الاجسام خال عن الهيولي اذ ما من جسم الا وفيه شوب بقوة الكمال او قصور في اوضاع وافعال وتجدد وانتقال من حال الى حال و ان كان في ايسر فرض واسهل معنى فعلى او انفعالي، فان الفلك وان كان بالفعل من جهة جوهرية و كنه و كيفه واينه و وضعه في نفسه وجميع هيئاته المقارة الا ان فيه القوة من جهة اوضاهه بالقياس الى الغير لعدم امكان الجمع بين مائر الاوضاع، وقد علمت ان جهة القوة يرجع الى شيء هو محض القبول والامكان ولا محالة يكون لارما للجسمية كما مر من عدم استقلاله في التجوهر و لقوة لا تنفك عن ذي القوة و دو القوة لا يمكن ان يكون مفارقا عقليا و النفس بما هي نفس لا تنفك عن الجسمية فاله شمل على القوة اولا وبالذات هو الجسم بما هو جسم

و هذا برهان متين لا يحتاج الى كون الجسمية طبيعة نوعية متماثلة في جميع الاجسام على ان ذلك امر ثابت لا محل فيه .

طريق آخر

ذكره الشيخ الرئيس في الليات الشفاء ، مبناه على ان الجسمية حقيقة واحدة .
بيانها ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى في ان احديهما حارة والاخرى باردة او ان احديهما الهاطية فلكيفوا الاخرى لها طبيعة اخرى ولعمق الاعراض او الطبايع انما كان بعد

تحصل ذاتها ونوعيتها من غير حاجة لها في الجسمية الى انضمام شيء من هذه المعاني وهذا بخلاف المقدار حيث مثالا لا يكمل للمعية الا بعد تعيين ان كميته الاتصالية القارعة متقسمة في جهة حتى يكون خطا او في جهتين حتى يكون سطحا او في ثلاث جهات حتى يكون حتما تعليليا .

فالـمقدار بما هو مقدار مطلق لوجوده و لاقوام الا بان يكون خطا او سطحا او حتما واما الجسم بما هو جسم فليس اقتران اى معنى وصورة اليه كاقتران فصل الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية منصوره اذها وجدت بالاسباب التي لم ان يوجد بتلك الاسباب وهي جسمية فقط بلا زيادة الا بحسب استكمالات اخرى في كمالاتها الثانوية كالجمادية والنباتية والحيوانية فكما ان الطبيعة الجمادية اذا حصلت للجسم فهي تمام له من غير حاجة الى صورة اخرى في كون ذلك الجسم نوعا مخصوصا لكن لو حصلت له صورة اخرى صار اكمل من ما كان او لاف كذلك الصورة الامتدادية .

فقد علم ان لحق الصور المكملات للاجسام بها ليس من جهة ان مجرد الجسمية مبهمة مبهمة جنسية كيف والجنس بما هو جنس ليس تمام التحصل والحصول لافى الذهن ولا في العين كالمقدار المطلق فانه اذا جرد عن الفصول واخذ في العقل محذوفا عنها ما عدا لم يكن لها وجود في الخارج اصلا ويكون بهذا الاعتبار مادة عقلية محضة واذا اخذ مطلقا من الصف والصفات كان مبهمة ناقصة غير محصلة و الجسمية ليست كذلك لان الاجسام المختلفة الصور والهيئات وحدنا انها اذا حذفت عنها العقل تلك الصور والاعراض كانت قد عقلت فيها مبهمة تامة جوهرية موصوفة بقبول الأبعاد وحوز العقل لها ان يكون بصرفاتها موجودة في الخارج

فعلم انها مبهمة نوعية اذ لو لم يكن كذلك لكاتب بعد التجريد عن الصور المختلفة والهيئات المتفاوتة . اما حقايق مختلفة متخالفة بفواتها البسيطة او متفاوتة بمصول دائية غير تلك الصور والهيئات او حقيقة واحدة غير الحقيقة الواحدة المسماة بالجوهر القابل للأبعاد او هي مع طبيعة اخرى يكون بمنزلة الفصل لها والكل فاسد عند العقل

المصحيح فبقى كون الجميع مشتركة في طبيعة واحدة نوعية هي الجسمية أي الجوهر المصحح لقرض الابداد .

فإذا ثبت هذه الدعوى فيبشئ عليها كثير من المقاصد منها اثبات اعتقاد الاجسام من حيث جسميتها الى الهولي و له طريقان ذكرهما الشيخ الرئيس في الاشارات لتعميم وجود الهولي في الاحسام الممتعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له سواء كان لازما لها كما في الافلاك او زائلا كما في الاحسام الصغار الصلبة بعد اثباتها في الاجسام القابلة لنوارد الوصل والفصل عليها .

اما الاول فلان الطبيعة الامتدادية اما ان تكون بذاتها عنية عن الهولي اولم تكن فان كانت غنية فاستعمال حلولها في المحل لان الحلول في محل عين الافتقار اليه والفني عنه اذا كان ذاتيا استعمال زواله ولو بالغير لانها بالذات لا يزول ولا يرال فاستعمال حلولها لكن الحلول ثابت في بعض الاحسام وهوبنا هي كون الغناء ذاتيا للمحسم من حيث الجسمية و ان لم تكن عنية لذاتها فتكون مفتقرة لذاتها فيلزم حلولها في المحل ايما تحققت سواء كانت في الاحسام القابلة للاتصال العارضي او في غيرها .

وهم و اذاحة

قد توهم بعض الناس ورود النقض على هذا الدليل بجريانه في المحل الواحد ليلزم اجتماع المتماثلات في محل واحد و كون صورة واحدة حادثة في جميع المعدل و كون هولي واحدة معدلا لجميع الصور و كون كل جسم مر كما من جميع الصور والهوليات التي غير ذلك من المعاللات وهو متصيح

لأننا نختار عند الشريد ان الطبيعة المطلقة لا يفتقر لذاتها الا الى المحل المطلق لا المحل المخصوص بل ان مفتقر اليه هي الطبيعة المخصوصة فيحور عروس الافتقار لحاص لها الى المحل المعين لاجل خصوصية عارضة لها لا لذاتها بل لاسباب حارحة عنها والاستغناء لذاتي عن المحل المخصوص لا ينأى الافتقار العارض لخصوص فرد من

الأفراد وهذا مثل لوازم المهبات فان مية المثلث اذا اقتضت تساوى الروايا لقائمتين لا يقتضى في كل فرد الاتساوياً بخصوصاً بهذا الفرد دون غيره فالتساوى المطلق مقتضى ذاته وليس شيء من خصوصيات التساوى مقتضاها لذاتها .

فلا يرد حينئذ ان هذا التساوى المخصوص من ان كان لازماً للطبيعة بالذات فكان يوجب في كل مثلث هذا التساوى لقائمتين ويوجد في هذا المثلث جميع افراد التساوى للقائمتين لان الكلام يجري في كل مثلث ولازمه المعين

فالحل فيه ان طبيعة المثلث مطلقا لا تقتضى الاطلاق التساوى والطبيعة الخاصة تقتضى التساوى الخاص فالمطلق للمطلق والمقيد للمقيد فكذلك قياس معنى الافتقار الى المحل للجسمية فان الافتقار الى المحل المطلق لازم للجسمية المطلقة والافتقار الى المحل المعين يستلزمه الجسمية المعينة و كما ان نفس الافراد من عوارض الطبيعة كما تقرر عندهم فلو اذمها على الوجه الاول فليس لاحد ان يقول كما جازان لا يكون افتقار الطبيعة الى المحل الواحد لذاتها ثم يحصل (بمرض خـل) الافتقار لاجل خصوصية وسبب فليجزم مثل ذلك بالقياس الى المحل مطلقا .

لأقنقول : اذا جردنا الطبيعة الجسمية عن الخصوصيات فان لم تكن مفترقة الى المحل كانت في ذاتها مستغنية القوام عن المواد كلها وما كان بحسب ذاتهم يحصل القوام بالاتعلق بشيء كل ذلك نحو وجوده الذاتي ونحو الوجود الذاتي لمهية واحدة لا يكون متفاوتا فلا يجوز ان يكون نحو وجود المهية المختص بها من حيث هي هي مختلها بحسب اختلاف الاسباب الخارجة عنها وعن مقوماتها

نعم هذا انما يجوز في الوجودات العرضية والنسب والاضافات مثلا الافتقار الى الاكل اسما يعرض للانسان لا بسبب اصل البقاء على الاساية بل بسبب الحرارة المعطلة للمواد وقد يزول بزوالها وكذا الاستغناء عن اللباس الذي بالذات لا يناني عروض الافتقار اليه بسبب برد مفرط لان كونه آكلا ولا لبسا ليس نحو وجود الانسان المختص به .

وهذا هو الذي يوهم لبعض الناس امكان الوسطة بين الافتقار والغنى الذاتيين

او جواز عروض الافتقار لعلة واما عروض الافتقار الى المحل بعد ان لم يكن بسبب (١) امر آخر فهو ممنوع لما مر من ان العلول عبارة عن نحو وجود مهبة الحال وكذا عروض الاستثناء عنه بعد افتقاره اليه لذلك ولان السورة لو انقضت عن المحل تقدرت بمقدار معين فتشككت بشكل خاص فانقضت وتأثرت من فاعل خارج يقتضى المقدار والشكل المعينين، اذ لو كانا لازمين لمهبة الجسمية لم يتغيرا مع بقائها وكل ما يحدث بسبب فاعل مؤثر فلا بد فيه من قابل متأثر .

و قد علمت من ان جهة الازمال يصحح من الهبولي الاولى فيلزم ان يكون مقارنة لها وقد فرضت متفكة عن المحل، هذا خلف .

واما الطريق الثاني وهو ما يتنى على اثبات امكان القسمة الانشكائية في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة الامتدادية النوعية وهو الذى قدسرياه في ابطال منذهب دى مقراطيس و نحن قد اتممنا الصحة المشهورة على ابطال منذهب بوجه لاخذة فيها .

فظهر هناك ان كل جسم بما هو جسم مما يقبل لذاته الانقسام الفكى كما يقبل لذاته الانقسام الوهمى وجواز الانشكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكفى في الافتقار الى الهبولي وان عاق عن ذلك ما يق طبعى كما في الافلاك او غير طبعى كما في الاجسام الذيمقراطية .

وذلك لان الجسم اذا لم يكن مقارنا للمادة لكان قبولها للقسمة الفكية مستحيلا وقد فرضنا حايضا فامكان قبول الجسم للقسمة المذكورة كاشف عن وجود

١ - هنا اذا كان السبب واسطة في ثبوت الافتقار بعد ان لم يكن واما اذا كان واسطة في العروض فلا امتناع فان المحتاج بالغات هو الواسطة وهذا لا يخالف كون ذى الواسطة فنيا بالذات كما في افتقار الطبيعة الى المحل المعين بواسطة خصوصية العرد والحاصل انه لا فرق بين المحل المعين والمحل المطلق في جواز عروض افتقار الطبيعة اليهما بعد ان لم يكن بسبب امر آخر اذا كان السبب واسطة في العروض كما انه لا فرق بينهما في الامتناع اذا كان السبب واسطة في الثبوت سم لو ثبت كون الواسطة على تقدير تجرييد الطبيعة عن الخصوميات لا يكون الا واسطة في الثبوت . ظهر الفرق ولعل المراد ذلك ، فافهم . (اسماعيل ديه)

البيولي فيه .

قال: الشيخ قدس سره ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخصه مراده على ما سنع لنا في كلامه ان الجوهر الممتد من حيث هو هو لو لزمه ما يمنعه عن الانفكاك والاتصال بحسب الطبيعة فلا يمكن تعدد اشخاصه في الوجود بل ينحصر نوعه في شخصه اذ لو تعدد شخصاء لكان كل واحد منهما قابلا للانفكاك بالبيان السابق في رد مذهب ذي مقراطيس مع وجود المانع، هذا خلف .

ثم يثبت بطريق عكس التقيض ان المانع للقسمه ليس لازما للجوهر الجسماني من حيث هو هو وان كان لازما لبعض افراد كالفلك الصورة الفلكية العائقة للقسمه و ان كانت لازمة للفلك لكنها ليست لازمة لطبيعة الجسم مطلقا واللازم لبعض الافراد فقط عارض للطبيعة المشتركة فيجوز زواله نظر الى الطبيعة فجمعية الفلك تقبل القسمه لذاتها وان لم يقبلها من جهة الفلكية لجواز زوال العائق للقسمه عنها والقابل للقسمه الانفكاكية غير مفارق عن البيولي .

فثبت بذلك عموم الافتقار الى البيولي في الاحسام وهو المرام .

تحقيق وبحث

لما كانت طبائع الافلاك اى صورها النوعية كما سيجيء مانعة عن قبول الفلك والفصل على ذلك وجب ان يكون كل نوع من الفلك محصورا في شخص واحد كما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما حصل بين الجزئين الموهومين لواحد منهما وبين الجزئين الموهومين ما حصل من الانفكاك بين الفلكين او الكوكبين فيكون في قوتها من جهة الطبيعة النوعية قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتي لهما .

ولذا حكموا بامتناع الاثينية في الافلاك من حيث الطبيعة الفلكية وكذا في كل جرم من الفلكيات من حيث طبيعته المخصوصة وان جازت القسمه فيها من حيث جسميتها

فاذا كان هذا، هكذا فنقول : يرد عليهم التقض لموضع من الفلك فيه كوكب او تدوير
او خارج فيوحد له في الخارج جريان متصلان من فلك واحد كجنتي الكوكب او التدوير
او الخارج والاثينية الخارجية في طرفي الخارج المرکز اظهر كالمتممين، وذلك لان
البيان الموجب لعدم الاثينية جازيها بما انه يمكن على الجزئين المتصلين على
الجنتيين من فلك واحد ما صح على الجزئين المتصلين ويصح على المتصلين ما يمكن على
المتصلين فيلزم الخرق والالتيام على الفلك من حيث طبيعته الخاصة وهما منتجان عليه
منهم، فان اعتذروا عن هذا باصل الفطرة هيها يعارض بمثله في شخصي نوع واحد من
الامتداد هناك

مخلص غرشي

هذا المقض عليهم قد اوردته الشيخ المحقق والمكافئ المدقق صاحب الاشراف
في كتاب لطايرحات بحثا على الحكماء وما اجاب عنه اصلا ولكني افاض الله على
قلبي وجه النص عنه، وهو ان الملكية ليست من الصفات السارية في جسيمنها كالاسانية
وذلك لان صورتها التي تحصلها نوعا خاصا و يقوم جسيمنها موجودة ليست صورة
تقوى بموادها لان لكل جرم منها نفسا مجردة هي مبدء صفاتها و اوضاعها و افعالها
و حرركاتها المخصصة فاجزاء جسمية ملك واحد سواء كانت نوعية مخصصة او خارجية ليست
احراء مقدارية لذاته النوعية بل لمادته و جسيمنه و توارد الفصل والوصل على جسمية الفلك
من حيث ذاتها الامتدادية غير مستحيل .

انما الحال تمدد فلك واحد من حيث هو فلك الى فلكين او جزئين له من حيث
هما جزئان للفلك لا من حيث هما جزئان لجسمية الفلك فالتمم ان ليسا فلكين عندنا وان
كانا من الاجسام المنسوبة الى الملك ولهما اصحاب الهيئة لم يذكرهما من جملة
اعداد الاملاك .

فصل (٢)

في ذكر احكام كلية متعلقة بهذا المقام

منها انه قد ظهر مما ذكر ان مادة الشيء ليست داخلية في قوام مهية ذلك الشيء والا لكانت بينة الثبوت ولم يفتر في اثباتها الى برهان لكن الجسم بما هو جسم قد حصل لنامعناه وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة على الوجه المذكور وحسبنا في انه هل للمادة تحمل معناه ام لا الى ان جاء البرهان العاكم بوجود جوهر آخر مادي . فظهر لنا ان الجسم المحسوس مركب من جوهرين حال و معدل فينبين من هذا ان المادة غير داخلية في قوام مهية الجسم ثم انا بعدما اثبتنا المادة لبعض الاجسام توقفنا في بعض آخر مع علمنا باشتراك معنى الجسم النوعي بين الذي انكشف لنا مقادنته لها وبين ما يتوقف في الحكم بوجوده له .

فبهذا ايضا يتأكد ما قلنا من عدم حاجة الشيء الى المادة في حقيقة ذاته و ان احتاج اليها في قوام وجوده و كما علمت هذا في الجسمية بالقياس الى ما قامت بها اى المادة ، فاعلم ايضا بالقياس الى ما يقوم بها ك لطايع النوعية كما مر . وقد تاكد الشيخ في البيات الشفا هذا الحكم بقوله :

واما الجسمية التي تتكلم فيها فهي في اسمها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها بشيء ينضم اليها حتى لو توهمنا انه لم ينضم الى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان يكون متصلا في اثبات الامادة واتصال فقط .

ولذلك اذا اثبتنا مع الاتصال شيئا آخر فليس لان الاتصال نفسه لا يتحصل الا بالاضافة اليه و قرنه به بل بسبب اخرى تبين ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده وليس ان لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو ان لا يتحصل طبيعته فان البياض والسواد كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنى مختصا اتم تخصيصه الذي في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان يحصل له طبيعة مشار اليها

الا ان يجعل بالضرورة خطا اوسطا حتى يصير جايرا ان يوجد لاس المقدار يحوز ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا اوسطا .

وقال ايضا ، واما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاى فيها ولا يعالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية .

وما يلحقها اما يلحقها على انها هي خارج عن طبيعتها ، فلا يجوز اذن ان يكون جسمية محتاجة الى مادة و جسمية غير محتاجة الى مادة و اللواحق لا يلحقها عن المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما تكون للجسمية و لكل ذي مادة لاجل ذاته وللجسمية من حيث هي جسمية لامن حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة وصورة .

ومنها ان قول الحكماء : كلما استغنى فرد من افراد طبيعة نوعية عن المحل لذاته فيلزم استغناء سائر افراد تلك الطبيعة عنه يجب ان يخصص الطبيعة بالطبيعة الموجودة و الافراد بالافراد الخارجية لئلا ينتقض هذه القاعدة بالجواهر المجردة و بالجواهر الصورية المستغنية عن الموضوع فان كلا منها قد يوجد في الذهن مفترقا اليه وقد يزول عنه وهو المحل المستغنى عن الحال فلو لزم من افتقار الفرد الذهني للجوهر الى الموضوع افتقار سائر الافراد له اليه فيلزم ان لا يتحقق جوهر في العالم لارتسام الجواهر في المبادئ العالية ، هذا خفف .

ثم انك لما علمت من طريقتنا المختارة عند القدماء تجويز كون مهية واحدة نوعية مختلفة المراتب في الحاجة الى المحل وعضها فالاستدلال على افتقار الجوهر الممتد الى الهولي في الملكيات بتحقيق الافتقار اليها في الاجسام القابلة للفصل و الفك غير صحيح على هذا الراى فلا بد من المصير الى احد (١) المسلكين الاخرين في

١ - احصها ما ذكرناه اولاً من جهة القوة والفعل والاخر ما ذكرناه آخراً من جهة

اعتماد الاجزاء المتداخلة في الهيئة في الاحكام واللوازم ومنها ما لا جهة فيه . (اسماعيل دة)

بيان هذا المطلب .

فصل (٣)

في استحالة تعري الهيولي الجسمية عن مطلق الصورة

هذا المقصود مما يمكن فهمه من احكام الك الهيولي وهو مسلك (١) القوة والفعل فان الهيولي اذا تجردت عن كافة الصورة لكانت امرأً بالفعل ولها قوة قبول الاشياء ولا اقل لها استعداد شيء ما والالم يمكن هيولي فيتركب ذاتاً من جهة بها يكون بالفعل ومن جهة بها يكون بالقوة وقد فرضت بسيطة، هذا خلف

وهذا برهان تمام لا يرد عليه شيء عند التحقيق لكن القوم لم يكتفوا به بل ذكروا مقدمة اخرى هي انها عند التجرد يلزم ان يكون جسماً و كل جسم مركب من الهيولي و الصورة و المفروض خلافه .

بيان ذلك انها اذا تجردت فان كانت ذات وضع وحيز فكانت اما منقسمة فيكون احد المقادير الثلاثة وقد فرضته مجردة عنها وعن ما يستدعيها او غير منقسمة فيكون جوهرأً فرداً لا يتجزى وقد مر بطلانه .

اذ النقطة عرض لا يجوز ان تكون موحودة منعارة وان لم يكن ذات وضع و اشارة فلا يخلوا اما ان يستعمل اتسافها بالنجس والتقدير او يمكن، فان كان الشق الاول فكانت من الجواهر العقلية بالفعل فتكون خارجة عن جنس الجواهر القابل والمفروض خلاف ذلك .

وان كان الشق الثاني فلا يخلوا ما ان يعمل فيها البعد المحصل لها دفعة او

١ - قد علمت انتقاد المسلك بالهيولي وقد عرفت الجواب عنه على مساقاله العيخ

الرئيس بان فلية الهيولي فلية القوة وهي لا يتنشى التركيب منه يسلم عدم كفاية هذا المسلك لهذا المرام وعدم تسمية هذا البرهان لهذا المطلب الا ان يثبت ان فلية الهيولي عند تجردها من الصورة المطلقة فلية تحمل وتمام لاقضية قوة واجها، ودونه خرب القناد (اسما عليه)

تدريجاً على نهج الحركة في حيز مخصوص أم لا فعلى الأول إذا صادفها المقدار وقد كانت في حيز مخصوص لكأت قبل التجسم متجسمة ومنعيزة وإن لم تكن محسوسة وهو محال وإن لم يكن صادفها في حيز مخصوص فلم يكن فيها و لا في نفس المقدار ما به يقع التحصيل فلم يكن حيزاً أولى به من حيز ولا معالة لا بد أن يكون عند المصادفة في حيز فهو إما في جميع الأحياء أو في بعضها دون بعض .

فالأول محال لأن الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت الحيز واحد .

والثاني يستلزم الترجيع من غير مرجع فلمن هذا إن هيولى جسم خاص كالمدرة إذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به ليست الصورة المدرة وإذا ليست تلك فليس يصح أن يختص بحيز معين من أحياء كلية عناصرها وهو الأرض الأربعة مخصصة توجب لها نسبة إلى ذلك الحيز وليست تلك الجهة إلا علاقة قوضية أذغيرها من الأسباب والمعاني والصفات لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوى نسبة نفس كونها هيولى ونفس الفاعل المعارق ونسبة سائر الأوصاف الفاعلية والدواعى الفائية ضد المفارقة إلى صورة معينة شخصية دون غيرها فلا تأثير لها إلا بمنااسبة وضعية .

وأما على الشق الثاني أي كون قبول الهيولى لمقدار معين بكماله لا دفعة بل على سبيل تدرج وانسباط فيلزم أن تكون أيضاً ذات موضع بل جسماً وذلك لأن كل منبسط في المقدار يلزمه لامعالة الجهات والأطراف الست، العلوق والتحت والقدام والخلف واليمين والشمال و كل جوهر يلزمه الأبعاد والنهايات يكون جسماً وقد فرض لا كذلك

طريق آخر

العادة عند التجرد أيضاً يكون جوهرأ قابلاً كما علمت فيكون لارمة القبول للأشياء لأن لوازم المبيات لا يتك عنها وهذا هو التحقيق

الافانقول : مع قطع النظر عن هذا هل هي وجودها عند التجرد وجود قابل بالفعل فيلزم ان يكون عند التجرد متصلة بالجسمية بالفعل وهو ممنوع وان لم يكن وجودها وجود قابل بالفعل فيكون متقوما بذاتها من غير تقيد وتكم فلا يكون ذا جزء بالذات ولا بالعرض ولا بالقوة ولا بالفعل .

ثم اذا عرض له المقدار صار ذا اجزاء بالقوة عند الوحدة الاتصالية وذا اجزاء بالفعل عند الكثرة فيكون عرض امر لا امر مما يغير حقيقته عما كانت عليه وبطل ذاتها ووجودها المنعنى بها فكيف يكون للمشيء تقوم به لانه لا جزء له اصلا لا بالقوة ولا بالفعل ثم عرض له ان يصير ذا اجزاء بالقوة في وقت وبالفعل وقتا آخر والتبديل في حد الشيء وقوامه ممنوع ولا كذلك الحد بالنسبة الى المحدود فليس لاحد ان ينوهم ان الحد لما كان عين المحدود ومع ذلك وجد المحدود في الخارج اوفى الذهن مجردا عن الاجزاء كالجنس والفصل ثم يوجد في الذهن عند ملاحظة العقل معناه المسمى فيكون قوامه بالاجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظة بسيطة

لانا نقول : التفاوت بين العاليين انما هو بسبب الاوصاف والاعتبارات لا بسبب وجود معاني الاجزاء وعدمها فان ذوات تلك الاجزاء لا تتبدل في الحد و المحدود بل يتعدد عند التفصيل ما كان واحدا عند الاجمال وبالعكس اذ الاجمال والتفصيل سميان ادراكيان من غير تفاوت وفي مية المدرك ففي المحدود يكون وجودات الاجزاء بما هي وجودات بالقوة وفي الحد يكون بالفعل وكذا حكم المقدار عند الاتصال وعند الانفصال .

واما الجوهر المفارق فلا يمكن ان يكون فيه اجزاء مقدارية لا بالفعل ولا بالقوة فلو فرض ان الجوهر المفارق صار ذا بعد ومقدار يلزم المعال المذكور وهو التبديل في نفس قوام الشيء وحقيقته وزيادة التفصيل والتوضيح في هذا المطلوب يطلب من كتاب الشفاء

طريق آخر

ذكرها بهمنيار في التحصيل وهو انه لو قبلت الهولي صورة لا تقبل الانقسام لكانت ضداً للصورة الجسمية وليس للجسمية ضدوان لم يقبل صورة اصلا لم يكن جوهرأ قابلا بل يكون جوهرأ بالفعل فان كانت في نفسه قابلة للاشارة فكانت جسما وقد فرضت مجردة عن الجسمية وان لم يكن في نفسها مالا به الاشارة لزوم من المعاللات ما ذكرناه .

طريق آخر

لما تقرر عندهم ان مصحح القسمة الخارجية في المقدار هو المادة باستعدادها فلوفرض تجرد الهولي عن الصورة لما صحت القسمة الخارجية في المقدار وبطلان التالي كبيان الملازمة بين فالتمقدم كذلك .

تفريع

قد صرح واستتم من كلام الشيخ وتلميذه ان الصورة الجسمية ليست بالنسبة الى الهولي كالأعراض اللازمة التي تلحق الشيء بعد ان يتم له من انحاء الوجود اى وجود كان سواء كان ذلك اللازم بحيث ينحصل به للملزوم تقوم ثانوى وله وجود طبيعي آخر كجسمية العلك وصورتها الفلكية ام لم ينحصل كالمثلث ومساواة زواياه لقائمتين فان للمثلث وجوداً تاماً سواء اعتبرت معه المساواة للقائمتين ام لا فاعتبار هذا اللازم وعدمه لا يؤثر في الملزوم وجوداً وكمالاً بخلاف الصور الطبيعية فانها يستكمل بها المحل وينفصل عنها بكمال بعد كمال اول .

واما الجسمية بالقياس الى ما يتقوم بها فليست من احد هذين القسمين اذ لا وجود لمحلها مستقلاً بوجه من الوجوه اصلا بل الهولي ما شأنا قوة الوجود بما هي

قوة الوجود في الخارج فبقيد قوة الوجود يخرج الملزوم بالقياس الى لازم العبية وبقيد العبية يخرج المادة الثانية كالجسم مثلاً بالقياس الى ما يكملها من الطابع الصورية وبقيد الخارج يخرج الامكان والعبية .

طريق آخر

لو جاز للهولي بقاء بلا صورة جرمية اي توجد وجوداً عقلياً بلا وضع واسارة حسية يلزم ان يخالف هولي الهولي اخرى وليس لهما مقدار بحسب المقدار واللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك .

وجه اللزوم اما اذا قسمنا جسماً بنصفين فيفرد هولي كل جزء بصورة فتوهمنا تجريد الصورة عن هولاها قبل وقوع القسمة و توهمنا تجريد كل من النصفين عن هولاها بعد القسمة فيكون صورة كل واحدة من المادتين غير منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة . فلامعالة حينئذ يكون هولي ذلك الجسم يخالف للهولي كل واحد من النصفين وهذه المخالفة اما بالمهية ولو ازمها وهي واحدة في الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا يكونان عند عدم الجسمية واما بالمقدار وهو مطلوب منهما فيكون حكم وجود الشيء وعدمه واحداً واما باتحاد الهوليين بعد التجريد هولي واحدة كما كانت قبل القسمة فيكون حكم الشيء لو لم يتصل منه شيء ما هو غيره هو بعينه حكمه و قد انفصل عنه غيره وحكمه مع غيره وحكمه وحده من كل جهة حكماً واحداً .

واما بفساد احديهما وبقاء الاخرى، فان كان المدمم لها زوال الجسمية عنها فهو مشترك بينهما فلا يختص احديهما بعدون الاخرى وان كان با متراجهما شيئاً واحداً وهو ايضا ممنوع في عديم المقدار .

فلم يبق من الشقوق الا كون احديهما جزء للاحرى وليس حر محمولاً عليها فيكون لامعالة جزء مقداريها لها مع انها مجردتان عن مقدار هذا خلف

تفريع آخر

يتحقق من ههنا ان الهولي ليست في ذاتها الاشياء جسمانيا و ليس لها نحو من الوجود لم يكن به غير جسمانية والا لكانت بحسب ههنا محتملة القوام من غير تجسم فكل ما يحصل منها في النعم فهو وجه مباين لمهيتها غير صادق عليها الا بحسب التقدير والفرض .

فقولنا الهولي امر بالقوة معناه ان كل ما لو وجد كان هولي فهو بحيث لو وجد كان بالقوة لان كل ما يلتفت اليه العقل استقلالا وبحكم عليه بحكم هني فهو امر معقول القوام بالفعل و ليس امراً بالقوة وهكذا الحال في نظائرها من الامور الناقصة التحصل والوجود كالمدد والزمان والمركبة والحرف واللاتا هي والتناقض وامثالها .

تفريع آخر

لما ثبت ان كل ما يقبل المقادير والاباد فلا يمكن ان يكون بحسب قوام ذاته وفعلية تجوهره مما يتاين من قبول القسمة والتعدد والالكان ما كان وجوده وجودا واحدا نيا غير انقسامي مما يقبل وجودا متقسما في ذاته قسمة بالقوة كالمقدار او بالفعل كالمدد وهو مستحيل عند العقلاء ولهذا بحكم كل من لفطرة مستقيمة باستحالة طريان الجسمية على الجوهر الممارق او الجوهر الفردي من ذوات الاوضاع لو فرض وجوده فلا بد ان يكون مادة الجسمية والمقدار امرا داخلا تحت جنس التقدر والتجسم فلو تشكك متعككا انا نقل الكلام الى نفس مادة الجسم هل هي في ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصورة تكون متصلة فيكون نفسا صورة الجسم لامادته ادلا نعي بحقيقة الجسم الا جوهرأ متصلا بنفسه .

بذا يتم تلك الحقيقة بالاقصود فلا حاجة لها الى جسمية اخرى غير ذاتها

يلحقها اذ يكون جوهرًا عقليًا او جوهرًا ذا وضع غير متقسم فيلزم منه من المعذور ما قد يرهمن على استحالته .

فهذا هو الباعث الكلي لمن انكر وجود الهيولي الاولى على ذلك

قلنا: قد مر سابقا ما يفي بدفع هذا الشك فان بناءه على الذهول عن معنى المادة ومرتبة وجودها من الصورة اذ ليست نسبة الصورة الجسمية اليها نسبة لازم خارج او صورة مكملة لعق كل منهما الى الشيء بعد تمام حقيقته ووجوده وليس للهيولي وجود مستقل بالفعل الا بالصورة بمعنى ان الصورة نمو وجودها الخارجى وجهة تحصلها وتمامها فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب الشخص دون نقصان المية الخارجية لها وفسور كل شيء من توابع حقيقته المطلقة .

ولقصر ان الصورة فى غير المادة الاولى من المواد الثانية من ذات الطبائع الثانوية انما يفيد لموضوعاتها وجوداً كمالياً بها يصير الموضوع موضوعاً مستكملاً له تنوع آخر من حيث الصورة بعد وجوده فى ذاته و تحمله و تنوعه فى نفسه .

ولهذا يكون موضوعا ومادة ايضا من جهتين فمن حيث له فى نفسه و صورته مع قطع النظر عن لمعوق صورة اخرى نوعية خارجية يكون مستغنيا عن الحال فيكون نسبته اليه نسبة الموضوع الى العرض و باعتبار ان نسبة ذاته الى هذا التحصل الثانوى و التنوع الاخرى نسبة = النقص الى التمام و القوة الى الفعل يكون مادة . واما الهيولي الاولى فهي عارية فى ذاتها عن جميع مراتب التحصل والتنوع الابطاض اليها ولذلك لا حقيقة لها الا بما انضم اليها من صورة الجسمية اولا ثم من صورة كمالية اخرى كما سيجيء اثباتها .

فصل (٤)

في كيفية التلازم بين اليبولي والصورة ليظهر فهو وجود كل
صورة بالقياس الى ماهو حامل لها وتقدمها في الوجود على هيولها

اعلم انك لما علمت ان الصورة الجسمية لذاتها غير مستقنة عن اليبولي وان اليبولي
ايضا مفتقرة لذاتها الى الصورة فعلت ان بينهما علاقة ذاتية ليست بمجرد اتفاق و
كل شيئين يكون العلاقة بينهما ذاتية فلا يخلو اما ان تكون تلك العلاقة علاقة التضاد
او علاقة العلية والمعلولية اما الاولى فهي ثابتة وبها لان ذات كل واحدة منهما
غير معقولة بالقياس الى الاخرى نظرا الى ذاتيهما وان كانت اليبولية بحسب المفهوم
داخلة تحت المضاد ، ادلا يعقل الا بالقياس الى ماهي قوة اذ ذات قوة له او اعتماد
او ذات اعتماد له و كذا مفهوم كون الشيء صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما يتم
و يكمل بها لكن الكلام في نفس حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم اسم
كل منهما و الا لم يستلزم كل منهما للآخر الى برهان لان المتضادين
يعقلان معا .

واما الثانية فهي وان كانت في هادي الامر يحتمل قسمين احدهما ان يكونا متكافئين
والاخر ان لا يكونا كذلك .

لكن الشق الاول و هو كون الشيين بحيث يكون كل منهما علة للآخر
يتفسخ هادني توجه من العقل الصحيح من غير حاجة الى كلنة الاستدلال و فرق
بين كون الشيين بحيث يستلزم وجود كل واحد منهما وجود الآخر او عدمه عدمه
وبين كون كل منهما سببا للآخر وجودا او عدمه .

فالثاني فاسد والاول صحيح بشرط ان يكون معنى الاستلزام في الثاني هو ان
يكون وقوعه كالشاعن وقوع ماهو سبب له اولا .

ثم الشق الثاني ايضا يتصور قسمين: احدهما ان يكون كلاهما معلولي علاقة واحدة

والآخر ان يكون احدهما بخصوصه علة و الآخر بخصوصه معلول لكن يستحيل ان يكون كلاهما معاصدين عن ثالث من غير علاقة اخرى بينهما والالم يلزم التلازم بينهما بالذات وهو خرق الفرض .

لذا قد ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى والصورة ظرا الى ذاتها بدون صاحبها فحينئذ لو لم يكن احديهما اقرب الى الثالث يلزم ان يكون وجود كل واحدة منهما عن الثالث بواسطة الاخرى فيعود المحال المذكور الذى قد لزمت من كون شيئين كل واحد منهما سببا للآخر فيجب ان يكون احديهما فى درجة المعلولية اقرب الى العلة لاعلى وجه الاستقلال ليعود الى جواز تحقق احديهما فى مقام لم يكن الثانية بمعنى ذلك المقام ويكون خرق الفرض بل على وجه آخر مبين .

ثم الاقرب المتوسط لا يجوز ان يكون هي المادة لان لها القبول و الاستعداد لا الفعل والاقتضاء والاستعدادها هو مستعد لا يكون سببا لوجودها هو مستعد له فانه لو جاز ذلك لوجب ان يوجد عنه ذلك المسمى مستعداً (١) لعدالته من غير استعداد وايضا لو كانت المادة سببا للصورة لوجب ان يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن المورد .
وهذا هو معنى التقدم العلى والمردوم لا يكون علة للموجود وقد علمت ان الهيولى فى ذاتها قوة محضة .

فروع

من ههنا ينكشف لدى العاقل البصير ، ان الجسم لا يكون سبباً لوجود اصلا لابتسامه ولا باحد جزئيه وذلك لان المادة امر حتمى وكذا ما يشتمل عليها من حيث

١- لان الموجد للشيء يجب ان يكون محاسناته واستعداداته هي لا يجمع مفطور كان

المستعد للشيء موجد الدوجب ان يكون موجد من غير استعداد اذ لو كان موجد مع الاستعداد لم يكن

مجامعاً للمطلوب فلم يكن موجد ، هذا خلف ، واذا كان المستعد موجد من غير استعداد فلم يكن مستعداً

هذا خلف .

(استامه)

يشتمل عليها وأما الصورة فلأن تأثيرها في شيء بتوسط المدة لأنها لو استغنت عن المادة في نفسها فالأولى أن يستغنى عنها في وجودها في نفسها إذا لايجاد يتقوم بالوجود والتألي محال كما علمت ، فكذا المقدم فإذا كان تأثيرها بواسطة المادة فيكون المادة علة قريبة لوجود الشيء وهو محال .

فقد علم من ههنا أن الأجسام كلها في انفسها مكافئة في درجة الوجود من غير علاقة وتلازم بينها وإنما قيدنا الكلام بقولنا في نفسها لأنها قد توجد التلازم و التعلق بينها من جهة الأمور اللاحقة و الأوصاف الثابتة فإن الأجسام المستقيمة الحركات كالمنصريات يتوقف وجودها على وجود المحدد للجهات لكن من حيث كونها ذات جهات و حركات و من حيث كون المحدد محدداً لا من حيث كونه جرماً فلكياً و بذلك يثبت وجود امر قدسي مفارق عن الأجسام وأمراضها بالكلية لنهاى الأجسام قدراً وعدداً واستعالة النسب لمطلقاً فينتهى الى موجود واجب بالذات غير جسم ولا جسمانى . وهذا أحد الطرائق لإثبات وجود الواجب ، وأيضا لما كان كل جسم مؤلفاً من هيولى وصورة فلو كان جسم سبباً للجسم آخر لكان يجب أن يكون أولسبب الوجود جزئية للذين هما أقدم منه وهذا محال ، لأن المادة لا اختلاف لها في ذاتها وقد مر سابقا أن الصورة الجسمية حقيقة متماثلة للأفراد في الوجود والعلة يجب أن تكون مخالفة للمعملول في درجة الوجود ونحوه وليس كذلك هذا خلف

شك وإزالة

ليس لقائل أن يقول اختلاف الصور يكون لاختلاف احوال المواد لأن هذا قد

من وجهين :

أما أولاً فإنه حيث يكون تلك الأحوال هي الصور الأولى في المادة والكلام فيها هائذ بعينه فيرجع الى أن الصورة الأولى يكون علة في وجود الصورة الثابتة يكون للمادة القول فقط .

واما ثانيا فلان بعد تسليم ان الصور تكون متخالفة بسبب الاحوال المكتسبة عن المواد فيكون الملية والمطلوية بين العالمين لابين الصورتين الجسميتين .
فذلك ان صح كان حديثا آخر خارجا عن مقصودنا على اننا نقول كلاما مطلقا ان ذلك غير متصور عند التحقيق لما اشرنا اليه ان الصورة قوة جسمانية فكما ان وجودها في نفسها لا يتحصل ولا يتشخص الا بسبب المادة فكذا ايجادها لشيء آخر لما علمت ان الوجود مقوم للايجاد لانه شرط له فلنرجع الى ما كنا بصدده .

فمقول اذا لم يكن المادة هي الواسطة في صدور صاحبها من الملة فكانت الصورة هي الواسطة لصدور المادة ولا يمكن ايضا ان يكون واسطة مستقلة او آلة مستقلة اذ فسادها بعينه كفساد ما اذا كانت علة مطلقة كما عرفت والفرق بين الالة والواسطة ان الالة ما يؤثر به الفاعل في متعلمه القريب و الواسطة معلول يقاس الى الجانبين فيوجد علة قريبة لاحدهما فذاك المعلول المطلق والاخر علة بعيدة .

ثم الصورة على ضربين صورة تفارق المادة الي بدل عاقب وصورة لا تفارقها اما الضرب الاول منهما فلا يتصور ذلك فيها لانها اذا كانت علة منوطة للمادة التي تعدم عنها لكانت تعدم بعينها المادة فيكون للصورة المستأنفة مادة اخرى متخالفة ايضا لما تقرر عندهم ان كل حادث يحتاج الى مادة سابقة وقوة سابقة واستعداد للمعامل القوة فيلزم ان يكون للمادة مادة .

وهذا مستحيل لان الكلام في المادة الاولى ولانه يلزم ان يكون المفروض مادة صورة ولا ناسقل الكلام الى مادة المادة وهكذا يلزم التسلسل في المواد المجتمعة (١) ولان العلة يجب ان تكون موجودة متشخصة قبل وجود المعلول والتشخص في النوع المتكرر الافراد لا يمكن ان يكون بحسب الملية ولو انما والا لانصرت الملية في شخص

١ - لان تلك المواد الغير المتناهية يجب ان يكون السابقة منها قابلة لصدور لاحق منها فمجموعها قابلة للمادة الاخيرة التي كلامنا فيها والتاويل يجب وجوده مع المفهوم فيكون المواد المترتبة الغير المتناهية مجتمعة هو التسلسل المحال .
(اسما عليه)

واحد وليس كذلك بل يكون بموارد مفارقة وكل صفة عارضة ليست من اللوازم يحتاج وجوده الى حبة اتعالية و الاتصال لا يكون الا من جهة المادة ، فيلزم ان تكون المادة موجودة قبل ما تكون موجودة ، هذا محال فيجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة وشريك العلة متشخصة في اقامة وجود المادة فيكون المادة وجدت عن تلك العلة الموجبة بواسطة صورة غير معينة لا تفارق المادة الا بمرور صورة اخرى يفعل فعل ما هدمت عن المادة في اقامتها بافاضة هذا الثالث المعطى دائماً ما به تقوم المادة من الصور المتماثلة في التقويم و هو الواجب للصور الذي ينصف حاله من ذي قبل انشاء الله . ويلزم ان يكون جوهرأ روحانيا اذ لو كان جسما او جسمانيا لكان الكلام فيه باقيا الى ان يعود الكلام الى جوهر قديم .

تسجيل

لما كانت الوسطة في التقويم يلزم ان يكون قد تقومت اولاً بذاتها اولية بالذات لا بالزمان ثم يقوم غيره فيجب ان يكون الصورة قد تقومت اولاً بالفعل من ذاتها او من المبدأ فبقوم الهيولي بعد ذلك فالصورة وجودها اقدم من وجود الهيولي والصورة الجسمانية هي فعلية وتحصل للجسم و تمام له وقوة وجودها وحبة نقصها و امكانها في المادة و المادة بالقوة انما تصير بالصورة بالفعل فيكون الوجود اولاً للصورة بما هي صورة وثانياً للمادة بما هي مادة و كونها مادة عين كونها مادة للصورة في الوجود وان كان غيرها بحسب العقل عند فرضها ثم للصورة بما هي هذه الصورة المعينة

واما الضرب الثاني من الصورة التي يلزم الهيولي ابدال عدم تحقق اسباب الفساد من حدوث الاقطاع و الالتصاق و الاتصال والاتصال الا ماشاء الله فهي و ان كانت في اول النظر مما يجوز الوهم ان يكون واسطة مطلقة او آلة مطلقة في اقامة

الهيولى .

لكن العقل الصحيح يحكم بتنى ذلك بالبرهان و ذلك لان تخصيص الهيولى بها دون غيرها مع اتفاقهما في الطبيعة النوعية يحتاج الى علة .

وايضا قد علمت ان تشخص افراد الجوهر الامتدادى لا يتحقق الا بعوارض انفعالية غير واجبة اللزوم للطبيعة دائمة و الا لما كان وجودها في مادة بل كانت الصورة قائمة بنفسها كالصور العقلية الخارجية وليس كذلك ، فلو كانت علة مطلقة لقوامها لسبقها بالوجود و القوام بنفسها و يملأها المقومة لوجودها فيلزم من هاتين المقدمتين كون الهيولى سابقة على نفسها بالوجود بمرتبتين و هذا بين الاستعالة .

ثم لما علمت ان الابداد متقوم بالوجود و الوجود المتعين للصورة الجسمية متقوم بالهيولى لانه انما يكون هيئات انفعالية منجدة الحصول غير متفكة عن التغير و الحدثان - - بسبب خصوصيات الاستمرار والبقاء و ان كانت لها جهة جامعة متفكة الحصول في تلك الخصوصيات لازمة المحقق للطبيعة دائما ليس بحسبها الانفعال و الافتقار الا الهيولى الا انها مبهمة غير متفكة عن تجدد الامثال و لا خالية عن توارد الحوادث و ما لا يخلو عن الحوادث في تحصلها فهو منقر الى المادة وان كان بالثبوت فكيف يكون سببا لوحد ما يفترق اليه في تشخصه و التشخص متقدم على الابداد .

لانها اما عين الوجود كما هو المذهب المنصور او مساوق له فلو كانت الصورة سببا للهيولى و كانت المادة متقدمة اما عليها او على ما معها و المتقدم على ما مع المتأخر متقدم عليه ايضا ويلزم ان يكون الهيولى سابقة على نفسها بمرتبتين، هذا محال

ولان الصورة الشخصية لا تنفك عن التناهي و التشكل المخصوصين و هما من عوارض المادة اد لو كانا من لوازم الطبيعة الجسمية لكانت الاحسام كلها في

مرتبة واحدة من التناهي وضحو واحد من الشكل وليس كذلك .

فالتناهي و التشكل اللذان من العوارض المسببة بالمادة اما ان يكونا في درجة الصورة الجرمية الشخصية او سابقا عليها والسابق على السابق على الشيء سابق على ذلك الشيء و كذا السابق على ما مع الشيء سابق على المع فلو كانت الصورة ميبا للهولي لكات الصورة سابقة على ما يسبقها اما بمرتبة او بمرتبتين فيلزم سبق الشيء على نفسه اما بثلث مرتبة او بمرتبتين و كلاهما بين الاستعمال والاستعمال التالي يستلزم استعمال المقدم .

فالتكلف امتناع كون الصورة باحد قسميها ملة مستقلة او واسطة و آله فبقى ان يكون شركة للملة الفاعلية و جزء للملة النامة .

فصل (٥)

في تجويز كون المعلول مقارناً للملة

لما علمت ان الوجود اولاً للسورة بحسب الذات و ثانياً للمادة و دريت ان الملية ليست مفادها الا التقدم في الوجود بحسب الذات و وجود الصورة على نحو الحلول فيكون وجودها في الهولي كوجود الملة مع المعلول والملية بينهما لا ينامي كون السورة مفيدة والهولي مستفيدة بل كما ان الملة اذا كانت ملة بالعمل لزم عنها المعلول وان يكون المعلول معها اذا الملية في الوجود غير الملية في فنية الوجود واستقلاله والاول لا يستلزم الثاني .

فكذلك السورة اذا كانت صورة وموجودة يلزم عنها غيرها مقارناً لها والمفيد لوجود شيء منه ما يفيد وهو مبائن و منه ما يفيد وهو ملاق والعقل لا ينقبض عن صحة القسمين والوجود يصدق فيهما والبرهان قائم على وجود هذين القسمين .
و هكذا حال الجواهر مع الاعراض فان الجوهر واسطة في وجود الاعراض الحالة فيه بعد تقويمه في ذاته بالفصل .

فصل (٦)

في كيفية كون الشيء الواحد بالعموم علة لشيء

واحد بالعدد بوجه خاص

لما تبين وتحقق ان الصورة ليست مع الهيولي في درجة واحدة بل لها درجة من السبق لم يكن الهيولي في تلك الدرجة ،

وظاهر مع ذلك ان الصورة ليست سبباً تاماً ولا علة فاعلية وان هناك لامعالة شيء وراء الصورة يتعلق به الهيولي لينبض عنه وهو جوهر نوري الهى وفعل قدسى سبحانه لا استعالة كونه جوهرأ نفسانياً فضلاً عن كونه صورة او طبيعة جرمية لكن يستحيل ان يكمل فيضها عنه بلا توسط صورة اصلا ، بل انما يتم الامر بهما جميعا فهذا النور العقلاني يهب الصورة الجرمية بادن رب الصور المجردة ويقبم الهيولي بذات الصورة من حيث هي مطلقة دون العكس بان يقبم الصورة بذات الهيولي

الا لاذات لها اصلا الا بالصور كما مر وكيفية ذلك انه اذا انقطعت صورة معينة تلبست بها الهيولي ادامها واستبقاها بتمقيس صورة عاقبة فمن حيث ان اللاحقة تشارك السابقة في انها صورة ماتعاون المقيم القدسى على الاقامة ومن حيث انها تنخالها تجعل الهيولي بالفعل جواهر غير الجوهر الذى كان بالسابقة فالصورة من وجهه واحدة بين العلة ومملولها فلامعالة تكون متقومة بالعلة ومتقدمة تقديماً بالذات فهي اقدم تحملاً وثبوتاً من الهيولي وهي فعل وقوة فعليتها في الهيولي التى هي قوة محضة

و لعلك تقول كيف يصح في فتوى العقل كون طبيعة (١) مطلقة مبدئية لوجود

١ - اقول الصورة الجسمية لكونها طبيعة نوعية كما مر يكون وحدتها واحدة اجمالية لانهاية ووحدة شخصية دهرية ويكون واسطة لوجود الهيولي بحسب وحدتها الشخصية الدهرية لا بحسب وحدتها الالهية الرامية فانها من هذه الجهة ليس لها وجود الا بوجود الاشخاص التى تكون حادثة ،

شخصي ووحدة عمومية علة لوحدة عددية مع ان العلة يجب ان يكون اشد تحسلا و اقوى تمبنا من المعلول .

فيجواب عما ذكرت بوجوبين :

احدهما ما افاده الشيخ الرئيس وغيره من القدماء قدس الله ارواحهم ملخصة ان العقل لا يتقضى عن ان يكون الواحد بالعموم الذي يستعطف وحدة عموميه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وهيئا كذلك فان الواحد بالنوع مستعطف بواحد بالعدد وهو المفارق وبالعقبة الموجب الاصل هو ذلك المفارق الاله انما يتم ايجابه بانضمام احد امور يقارنه ايها كانت لا يبينه

وذلك لا يخرج من الوحدة العددية بل انما يجعل الواحد بالعدد تاما للناتج من جهة حصول المناسبة بواسطته بين المفارق المحض الذي هو بالعمل من كل جهة وبين ماهو في ذاته قوة محضة .

وبالجملة لما كانت طبيعة الصور الامتدادية علة بالذات للهولي من غير ان يدخل في سببها شيء من خصوصيات الافراد الا بالعرض فقد كانت العلة التامة لها مؤلفة الذات من انضمام واحد بالعموم بواحد بالعدد ذاتا شخصية تامة التاثر باقية الوجود والشخص غير منكثرة بشكرا اشخاص تلك الطبيعة المرسله اذ ليست الافراد ولا شيء منها جزء العلة فواحد بالعدد علة لماهو كذلك

وثانيهما ما خطر ببال الراقم بمون الله وهو ان الهولي ليست شخصا متممين الذات كما توهم حتى يحكم عليها باستعالة استنادها الى امر عام الوجود بل انما تشخصها ضرب آخر من التشخص وتعينها نحو ناقص من التمين لان تعيينها قد حصل بمطلق

→ مسبوقه بالمادة والمعد فكيف يكون واسطة لوجود الماد فثبت ان وساطة الصورة للمادة انما يكون بحسب وجودها المادي ووحدة تهما من هذه الجهة ووحدة شخصية معدية فلا يلزم كون الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد فنظن .

(المستعمله)

الصورة بالصورة خاصة فما شبهت فيها بتعين الأمور الذهنية كالمعنى الجنسى إذا لاحظته العقل من حيث هو هو مع قطع النظر إلى الفصول وغيرها .

فألو وحدة الشخصية التي للهبولي ليست وحدة شخصيات في ذاتها إن تكون مستندة لوحدية نوعية للصورة بل هذه انما هي متبينة بذلك كما ينكشف للمتأمل المتدبر ، واما الافتقار إلى انضمام الأمر القدسي فليس لأن مرتبة تعصل الهبولي ونحو تشخيصها يستدعي الاستناد إلى واحد بالعدد دون واحد بالصوم بل لأن الصورة في كونها سببا افتقرت إليه لتكون محفوظة الوجود به وهو واحد من أفرادها الشخصية كعالم .

وعما يوضح ذلك أنهم ذكروا في كيفية افتقار كل من الهبولي والصورة إلى الأخرى في التشخيص على وجه غير دائر دورا مستعجلا أن الهبولي مابقة للميتة والشخصية على شخصية الصورة القائمة فيها لا معالة واما تشخيص الهبولي فيتبس ذات الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية فالصور هويتها لا بشخصيتها أقدم من شخصية الهبولي و هويتها جميعا واما الصورة الشخصية فهي أنما تفتقر إلى هبولي متبينة تعينا مستفادا من الصورة لأن تعين الصورة . فكان على بسيرة .

بحث و تحصيل

لكك أن تقول من رأس : لما تقرر بالبيان المرهاني أن كل طبيعة نوعية يحتمل اشخاصاً كثيرة في العين فهي اما تشخيص بالمادة فتشخص تلك المادة أن كانت بمادة أخرى يتسلل المواد إلى لا نهاية و إن كان بالصورة فيلزم الدور .

فاعلم أن معنى تشخيص الصورة بالهبولي غير معنى تشخيص الهبولي بالصورة و ذلك لأن معنى الأول أنها تشخص بالهبولي من حيث هي قابلة للتشخيص اولما يلزمه من الأمراض المسماة بالمشخصات فإن حقيقة الهبولي هي القابلية و الاستعداد وليست قابلة للتشخيص .

وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما تشخص بالمادة اى يحتاج الى قابل يقبل الشخصية والقابل كيف يكون فاعلا لما هو قابل له بل الفاعل له هو المفيد القريب للشخصية من الاعراض المكتنفة للصورة كالوضع والابن ومنى و امثالها المسماة بالمشخصات و اما معنى العكس اى تشخص الهولي بالصورة المطلقة فمن حيث هي فاعلة ومفيدة لتشخصها فلا يلزم الدور ولا التسلل .

بحث و تحصيل

و القائل ان يلزم : ان تشخص كل من المادة و الصورة بذات الاخرى على اى وجه كان غير صحيح لانه متوقف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى و انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وماليس بموجود فلا ينضم اليه غيره .
والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستثنا بان انضمام الوجود الى المية لا يتوقف على سرورة كل واحد منهما موجودا فكذا هي بنا مردود لان المقدمة الاخيرة غير قابلة للمنع لكونها بديهية .

واما النقض بحال المية والوجود فغير وارد لانهما ليسا فى الخارج امرين متعددين منضم ومنضم اليه بل اثنيتهما بحسب التحليل العقلى فى الفهم كما مر سابقا .

بل الجواب بمنع المقدمة الاولى (الآخرى خ ل) وهى ان الشيء المطلق غير موجود فانها غير صحيحة و الصحيح ان المطلق بقيد الاطلاق من القيد غير موجود واما الشيء المطلق عن قيد الاطلاق والنقييد اى بلا ملاحظة شيء منها - لا بملاحظة عدم شيء منها - فهو موجود عند المعترين من العقلاء القائلين بوجود الميات من حيث هى بين وجود اشخاصها .

فالخاص ان المية يمكن ان يؤخذ بلا شرط اطلاق و تقييد ويمكن ان يؤخذ

بشرط الإطلاق و بين الاعتبارين فرق واضح ، فهي الماخوذة باحد الوجهين موجودة خارجا وذهنا وبالأخر غير موجودة الا ذهنيا واللازم فيما نحن فيه هو الأول دون الثاني فاللازم غير محذور و المحذور غير لازم .

واعلم ان هذين الجوابين المرضي و غير المرضي ذكر احدهما المحقق الطوسي و ذكر الآخر الامام الرازي و لعله اجاب به بناء على عدم تجهيزه وجود الطابع في الخارج .

تذنيب

كل واحد من المادة والصورة و ان كانت ترتفع برفع الأخرى الا انه لا يستلزم ان يصير كل منهما كالآخر في مرتبة الوجود و هكذا في كل حلة مقتضية و معلولها و ذلك لان احدهما و هي العلة اذا رفعت و رفع المعلول ولما الآخر و هو المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة بل اذا رفع كانت العلة مرفوعة قبل رفعه قبلية بالذات .

فالأمر ههنا بالعكس من ذلك فان رفع المعلول متأخر و رفع العلة متقدم ذاتا مع انها معاً في زمان واحد كحركة اليد و المفتاح حيث ان رفع حركتها متقدم على رفع حركته و هما معان في الزمان و اما بحسب التصور فكل الوجهين من التقدم والتأخر الذاتيين جائز فيهما كما في برهاني اللم و الان .
و قد مر هذا في مباحث المدم .

الفن الرابع

في اثبات الطبائع الخاصة للأجسام
والإشارة إلى جوهرية صورها المتنوعة وما يتعلق بها وفيه فصول:

فصل (١)

في الإشارة إلى معناها

ذهب الحكماء المتأخرون إلى أن لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعية معنى آخر غير الامتداد وقبول الأبعاد بها يصير الأجسام أنواعا مختلفة ، ولهذا سميت صورة نوعية أي منسوبة إلى النوع بالتقويم والنسب ما يوجد في كل نوع جسمي يخالف ما يوجد في سائر الأنواع الجسدية وهي أيضا عندهم مبادئ آثارها المختلفة ومبادئ حركاتها وسكناتها الذاتية فتسمى قوى وطبائع وتسمى أيضا كمالات لضرورة الجنس بها أنواعا مركبة .

فهذه عنوانات و أوصاف لأمر واحد في كل جسم طبيعي من الأجسام لأحدان يؤخذ بيان جوهرية ذلك الأمر من كل واحد من هذه النعوت و يجعلها طريقا موصلا إليه .

فصل (٢)

في اثباتها من جهة مبدئيتها للحركات والآثار
لازيم في أن المقتضى للآثار المختلفة المنتجة كل منها يقسم من أقسام

الأجسام لا بد وان يكون امورا مختلفة غير خارحة عن ذاته لانا نعلم ان للأجسام آثارا مختلفة كقبول الاضكاك والالتيام بسهولة كالماء و الهواء او بعسر كالارض و النار و امتناعهما كالكوكب و السماء و باختصاص كل قسم من اقسام الملكيات و العنصريات بماء من الشكل و المكان و الوضع و الكيفية اللازمة له او المجهول على حفظها عند الحصول و طلبها عند الروال بقاسر و الرجوع اليها بمجرد زوال القاسر على اسرع ما يتصور في حقه .

و نعلم بالضرورة ايضا ان العنصر الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته و العنصر الخفيف انما يتحرك الى السماء بحسب ذاتها او بحسب امر خاص بكل واحد منهما غير خارج عن ذاته و عن مقومات ذاته و محصلات وجود ذاته .

فلذلك المبادئ لا يمكن ان تكون هي الجسمية المتفقة و الا لا تفقت الآثار و لا الهيولي لانا كما علمت قابلة محضة والكلام في المقضى و لانا واحدة في العنصريات فيعود مثل المعذور المذكور في مبدئية الجسمية المشتركة و هو اتفاق الاثار في اجسام هذه الدار و لا العقل المفارق لتساوي نسبته الى جميع الاجسام و لا يجوز استنادها ايضا الى الباري ابتداء بلا وسط لان نسبة الباري الى الاشياء نسبة واحدة و الاخرى منها مية و اية اقدم منه تعالى صدورا و فيضانا .

وهذا لا يناقى القول بالفاعل المختار مالم يحوز الترجيع من غير مرجح و مالم يطل اخذ الحكمة و الترتيب فاختصاص بعض الاجسام بصفات و آثار مخصوصة لا بد في حصوله من العاقل الحكيم والفاطر العليم من مخصص وهو المسمى بالصورة النوعية .

نعم انما يند باب اثبات الصور النوعية بل سائر القوى و الكيفيات الغير المحسوسة بل المحسوسة ايضا عندهم يثبت الفاعل المختار بمعنى من له ارادة بلا داع و حكمة اذ مع تمكين هذه الارادة الجزائية ارتفع الاعتماد على المحسوسات ولم يبق مجال للتأمل في المقدمات والنظر في العلوم النظرية ولا ايضا يأمن الانسان ان يخلق

فيه أمور يرى بها الشكل المنتج عقيباً والعقيم منتجاً ويرى الأشياء كلها على خلاف ما هي عليها و أكثر الناس يلتزمون هذا لأعراضهم عن الحكمة عاقبهم الله بها لسبق أعمال قبيحة و أخلاق و عادات سيئة من حب البقاء و التفوق على الأقران و سائر أمراض تنسانية استحكمت في نفوسهم فصارت ميماً لاستنكافهم عن التعلم و ابتكارهم الحكمة فلا يعشوش أحد عليهم أصولاً فاسدة أخذوها من معلمهم تقليداً و تلقفاً من غير بصيرة فالبجائهم تلك الأصول مع ما يضرهم من تلك الأمراض و العادات و الأمراض من العلوم الحقّة و الحكيمات فمما بها عندهم من قعود الأفكار و الانظار إلى القول بما سموه الفاعل المختار و قى الله السالكين فرهم و ضرهم في الدين .

لأن هؤلاء قطاع طريق الآخرة على المسلمين و هؤلاء المظلة في الدورة الإسلامية بازاء ما في دورة الأقدمين من السوفسطائية كما لا يخفى عند المنصف المتدبر .

قال بعض المحققين : إن لظهور مثل هذه الآراء انقطعت الحكمة من وجه الأرض وانطلمت العلوم القسمية و اعترض على هذا الاستدلال بوجوه :

الوجه الأول ، لم لا يجوز أن يكون تلك المبادئ للآثار المخصوصة أمراضاً مخصوصة إذ كل موجب أثر في الأجسام لا يلزم أن يكون صورة جوهرية فإن الميل القسري و غير القسري مبدءاً للمحركة وليس بصورة جوهرية و الحرارة في الحديدية السامية مبدء الحرق لجسم و الحركة في بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية وهكذا في مواضع كثيرة صارت الأمراض مبادئ للآثار فليكن ما سمينوه صوراً من هذا القبيل .

لا يقال : ليست هذه الأمراض مبادئ للآثار بل هي معدات و الفاعل غيرها .

لأننا نقول مثل هذا فيما سمينوه صوراً ، وما يؤكّد ذلك أن الشيخ الرئيس قد استدلل في بعض رسائله على أن الطبيعة لا يجوز أن يكون مبدء الصفات و الأمراض

المعاصرة في مادتها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والكيفيات كالحرارة والبرودة في النار والماء حيث قال : وذلك لأن مصدر الفعل الجسماني قوامه و وجوده بالجسم و لا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه و بين ما يصدر عنه

فإذا كانت القوى المنطبعة في الأجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة أجسامها والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل إلا بواسطة جسمها والذمل الذي واسطة جسمها شرط في اتمامه انما يصح في اشياء خارجة عن الجسم لاهي نفس الجسم و كيف يصح فعلها في الجسم و شرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذن فعلها في اجسامها معال قطعا .

بل معنى قولنا ان الطبيعة هي مبدا تلك الاشياء مثل الحركة و الحرارة و البرودة مثلا غير ذلك هو ان الجسم المنطبع بتلك الطبيعة اما تستعد بحدوث الطبيعة لتلك الاشياء فاذا تم استعدادها لها افاضها واهب الصور عليها باذن خالقه جلّت قدرته فكما ان الطبيعة فاضت على الجسم بعد استعداد خاص وتهيؤ تام لذلك الفيض فكذلك القوى الاخرى يفيض على الجسم بعد استعداد تام لقبولها و الاستعداد التام يحدث بعد حدوث الطبيعة فيها الا انه لما كان وجود الطبيعة في الاجسام شرطا لقبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب لذلك او مبدا لذلك .

و هكذا في غير هذا اذا تأملت وجدت بعض الہیئات والصفات متقدما ووجوده على وجود البعض ووجوده محرطا لوجود المتأخر اعني ان المادة القابلة لذلك البعض انما يستعد تمام الاستعداد لقبول بعض آخر هو وجود ذلك البعض الذي هو شرط الاستعداد التام فهذا الوجه يقال عليه انه سبب للتأخر و كذلك نسبة النفس الى قواها و صفاتها نسبة الطبيعة الى ما قلناه انتهى .

وهو سريع في ان هذه الامور معديات للاتار و ليست فواعل فانه لما ثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء و الجمودة في الارض ليس امرا مقادرا لتلك

الأجسام فليجز مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار بواسطة النار و في البرودة التي تحصل في غير الماء بواسطة الماء وكذلك في سائر الآثار كالأحالة الى شبه جوهر المغنذى والآنماء والتوليد والتصوير وغير ذلك
فما يسمونها صوراً لم يثبت الا كونها من الشرايط و المعدات التي لا ينافى العرضية كالميل والحرارة و البرودة وامثالها .

وايضا القوى كالغاذية و النامية و المصورة عند المشائين اعراض مع انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها افعالا كإفادة الصور و غيرها فاذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراضا فغيرها أولى بالعرضية .

والجواب ان استدلالهم على اثبات (ان ظ) المورد (النظ) تكون مبادئ الآثار المختلفة في الأجسام يجب ان تكون جواهر ليس متوقفا على كون المبادئ اسبابا فاعلية بل يمكن كونها عللا معدة فان الآثار المختلفة لابد لها من مخصصات مختلفة فتلك المخصصات ان كانت ذاتيات الأجسام ومبادئ فصولها الذاتية حتى يكون الأجسام بها مختلفة العقايق فتكون جواهر لا محالة ، اذ يقوم الجوهر جوهر عندهم وان كانت اعراضا فتكون كالأثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها

فننقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل الى غير النهاية او يدور او ينتهي الى مخصصات هي ليست آثار الأجسام بل صوراً مقومة متنوعة ينقسم بها الجسم الطبيعي انواعاً مختلفة والأولان مستحيلان فتعين الثالث وهو المطلوب

واما ما وقع منهم من نسبة الفعل والإفادة الى بعض القوى والكيفيات وقولهم بانها فعالة فمن باب المسامحة بعدما حققوا الامر من كون الفاعل في الإيجاد يجب ان يكون متري ، اذات عن علاقة المواد و هم قد صرحوا بان المسمى فعل الطبيعة من باب المركبات والاضمالات واما غير ذلك فهي واسطة والواهب غيرها

وليس هذا مما خفى الاعلى الناقسين في الحكمة كالأطباء الدهريين والمنجمين

ومن يصفو حذوهم

الوجه الثاني

انما لانسلم ان نسبة المفارق الى ساير الاجسام على السواء لم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الاجسام دون بعض و لو سلم ذلك لكن لانسلم انه يلزم منه حيث ان لا يصدر عن المفارق الاثار المختلفة .

وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهوياتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الاثار المختلفة كما يصدر عن الكمالات المختلفة الفايزة عليها .

والجواب ان الاجسام بعد اتفاقها في الجسمية المشتركة لا بد لكل منها من استعداد خاص او حالة خاصة او عاشت فسمه من خصوصية بها يطرء عليها ذلك الاستعداد او غيره لان الاستعداد كالتقوة امر عديم منشأ صفة خاصة متقرر في ذات المستعد فتلك الصفة لو كانت امرا عارضا لكان عارضا للجسمية مخصوصة .

وانما الكلام في خصوصية ذلك الجسم فلو كانت الخصوصية ايضا امرا عارضا متاخرا عن ذات ذلك الجسم عارضا للكلام جذما فيتسلسل الامر او يدور فلا بد ان يكون الخصوصية بالاخيرة امرا داخلا في ذلك الجسم المخصوص متقدما عليه مقوما له

فإذا حقق الامر هكذا فليس لاحد ان يقول اذا كان اختصاص الاحصاء بعوارضها وآثارها مما يحتاج الى صور مخصوصة يكون هي اسباب اختصاصات الاحصاء بالعوارض والاثار فيمود الكلام في اصل امتياز تلك الاجسام بتلك الصور فماسب اختصاص كل نوع من الاجسام بصورته الخاصة به بعد اتفاقها في الجسمية

وذلك لما اشرنا اليه من ان تلك الصور وجوداتها اسباب لحصول الجسمية المطلقة نوعا خاصا وهوياتها مقومات للانواع بمياتها الخاصة ولفعلة اكثر الناس عن هذا السر الحكمي يتشوش عليهم الامر في كثير من المواضع حتى انهم يتعبدون

في فصول الأنواع المركبة بل البسيطة ويطلبون سبب اختصاص الناطق بصفة الحيوان التي في الانسان وسبب اختصاص الصاهل بصفة الحيوان التي في الفرس ولا يعلمون ان الحيوان من اللوازم العامة للناطق والصاهل وامثالهما المتأخرة مرتبها عن مرتبة هذه الملرومات ففصول الجنس للفصل اولى بطلب الميقيية من حصول العمل للحس واختصاصه بصفة من جنسه يطلبها فيهما .

الوجه الثالث

انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة بها يختلف نسبه الى الاحسام فينبذ لبعض الاجسام آثاراً مخصوصة و لبعضها آثاراً مخصوصة اخرى من غير حجة الى صور نوعية او يكون عدد المعارقات كثيرة حسب تكثر الاحسام نوعاً كما ذهب اليه الاقدمون كالفلاطن ومن يحذو حذوه من اشباخه ومعلميه مثل سقراط ، واباذ قلس ، وفيثاغورس واغاثانذيمون ، وهرمس ، وغيرهم من اعظم حكماء الفرس وملوك المحكمة المشرقية و اساطين الفلسفة والحكمة وانية حسبما روى عنهم الشيخ الالهى صاحب الاشراف في كنهه كالمطارحات المسمى بالمشارع والمقاومات و ككتابه المسمى بحكمة الاشراف من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وسائلها العناصر ومركباتها رباني عالم القدس وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو القادى و المنمى و لمولد في الاحسام التامة لامشاع صدور هذه الاصل المحذقة في النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفيها عن موسى والالكان لاشعور بها

وهؤلاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجبة في ريش من ريش الطواويس اما كل لا اختلاف امر حة تلك الريشة عن غير ان يستند الى سبب كل وقانون مضبوط ومدبر عقلى ورب به عاقظ بل هؤلاء الاعظم من البوابير والفرس يسبون جميع انواع الاحسام وهرماتها الى تلك الارباب ويقولون ان هذه الهيات المر كة العجيبة : النسب المراحية و

غير ما ظلال لافراقات منوية في تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة لنوع كراية
المماثلة لظل لبيئة نورية في رب طلسم نوعه .

قالوا: وانجذاب الدمن الى النار في الصباح لما تبين انه ليس لضرورة عدم
الخلاء على ما ذكر في موضعه ولا لقوة جذابة في النار بالخاصية فهو ايضا لتدبير
كلى من صاحب النوع للطلسم النار الحافظ لصنوبريتها ولنيرها .

وهو الذى سماه الفرس اورديهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في اثبات
ارباب الطلسمات وهرمس و اغاثا ذيمون وابن لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا
فيها المشاهدة الحققة المتكررة المبينة على رياضاتهم ومجاهداتهم وارصادهم الروحانية
وخلمهم ابدانهم و اذا فعلوا هذا فليس لنا ان ننظرهم كما ان المشائين لا ينظرون
المنجمين كابرخس و بطليموس فيما حكموا عن مشاهداتهم العسية بالانهم الارضية
حتى ان ارسطو عول على ارساد باهل .

فاذا اعتبر رصد شخص أو اشخاص معدودة من اصحاب الارصاد الجسمانية في
الامور الفلكية حتى تبهم غيرهم ممن تلاهم كبنوا عليه علوما كعلم الهيئة و النجوم
فليعتبر قول اساطين الحكمة و الناله في امور شاهدها بارصادهم العقلية بحسب
خلواتهم و رياضاتهم فيما شاهدها من العقول الكثيرة و هيأتها ونسبها النورية .

وهي بمنزلة افلاك نورية هذه الافلاك ظلال لانوارها و هيئاتها الوضعية وغيرها
ظلال لبيئاتها العقلية ونسبها النورية كما اشرنا اليه فيما مر

وليس كما قال الذاب عنهم والمنعصب لهم وهو الشيخ الالهى للمشائين دليل على
حصر العقول في عشرة او خمسين وبالجملة في السلسلة الطولية اى لطية والمطوية ولا يلزم
ان ياخذ الافلاك في الترتيب حيث ياخذ العقول في الترتيب بل حصل منها مبلغ كثير على
الترتيب الطولى ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة اخرى عرضية كالقروح لتلك
الاصول الاعلى يحصل من القروح الاجسام الفلكية والعنصرية من البسايط والمركبات

الاشرف من الاشرف والاحسن من الاحسن و عدد الترتيبين كثير كما في القرآن وما يعلم جنود ربك الا هو .

قالوا اوليس صاحب النوع النفس فان النفوس لا بد وان يتالم بتالم ابدانها وصاحب النوع لا يتالم بتالم نوعه وللتنس علاقة يبدن واحدا لصاحب النوع علاقة وعناية بجميع الابدان لنوعه و النفس يحصل منها ومن البدن الذي يتصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد ورب الطلسم ليس كذا

ثم رب طلسم النوع اذا كان فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى الاستكمال بالجسم و علاقة الاجسام انما هي لتعنى في جوهر النفس سنكمل بالملاقة ومن لدنية الابداع لجسم لا يقهره علاقة ذلك الجسم وشواغله و كمال المفارق التعبه بمبدئية الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية تقص له والذي ينوع الجسم ويحصل وجوده كيف يحضر بملاقة عرضية ، ذلك ظاهر لمن له اقل حدس

والجواب انا وان تساعدكم في اثبات هذه الصور العقلية المفبضة لهذه الانواع الجسمية كما مر من كلامنا في مباحث الماهية وقد بينا من اثبات المثل النورية الافلاطونية واحكمنا بيانها بما لا مزيد عليه .

الا ما نعلم مع ذلك ضرورة ان تلك الآثار انما تصد عن الاجسام التي قبلنا او من المفارق بواطة مبدء قريب مقدار بها مباشر لحر كانتها آثارها فان الاحراق يكون من النار والثرطب من الهواء والتبريد من الماء والتجميد من الارض الى غير ذلك لعل لم يكن في هذه الاجسام الا الهولي والصورة الجرمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام .

كيف والشبح الالهي ممن قد برهن في كتبه كالتلويحات وغيرها على ان المفارق الصرف لا يمكن ان يكون محر كالا اجسام على سبيل المباشرة اى الفاعلية القريبة لحر كانتا بل على نحو بعيد عن المزاوله كالعلة الفائية المشوقة للعلة الفاعلية كتفس المعلم التي يحرك لاجلها نفس المتعلم بدنها تقربا اليها وتشبها بها

وبهذا الاصل حكموا بان حركات الافلاك كما لا بد لها من مبدء عقلية هي

فأما لمر كاتها الشوقية لأبد لها من معر كات حسمية هي قوى و طمايع مزاولة لتعريكها على سبيل التجدد و الانفعال لثلا يعقد المناسبة بين المفيض و المفاض بالكلية وليحصل أمر متوسط بين المفارق المحض والجسماني المحض .
فلا بد أيضا في الاجسام من أمور تقتل من تلك المبادئ المفارقة وتعمل في الاجسام المادية و ماهي الاالقوى الانطباعية او التنوس النباتية او الحيوانية و على الجميع يطلق الصورة النوعية مع ما لها من التفاوت .

فصل (٣)

في اثبات الصور الطبيعية من منهج آخر وهو كونها مقومة للمادة

بيانه اما علم بالضرورة ان في كل نوع من الاجسام أمرا غير الهولي والجسمية مختصا بذلك النوع مستعجل الانكسار عنه هو اما ان يكون عرضا او جوهررا والاول باطل لكونه مقوما لما لا يمكن قوامه بنفسه و مثلهذا المقوم يكون صورة كما مر اذ كما لا يتصور وجود المادة معرى عن الجسمية كذلك لا يتصور وجودها بدون ان ينخص نوعا من انواع الجسم .

فان لا نقدر ان تصور جسما لا يكون فلما ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا فلا يوجد الجسم المطلق الا بالمنخص فيقوم وجود الجسم بذلك المنخص والمقوم للجوهر جوهر لانه سبب وجوده الحاس والسبب اولي بالجوهريية من المسبب لان الوجود يتعدى من الاول الى الثاني فيكون المنخص للجسم المطلق نوعا جوهررا قطعاً

فهو اما حال في المادة او محل لها والثاني باطل بالوحدان و لانقلابه الى غيره كما في العناصر مع بقاء المادة في العاليين على ضرب من البقاء فيكون حالا و الجوهر الحال يكون صورة و هو المطلوب والاعتراض عليه من قبل الرواقين من وجوه من الابحاث

البحث الاول

ان الاحتجاج على حاجة الجسم و افتقار المادة الى المحسسات التي سمينوها صورة بلزومها للجسم و عدم تصور خلوه عنها بعد ان يعلم ان لها مية و اية حتى ينأذع في انها هل هي جواهر او اعراض فان الكلام في اصلها طويل غير منعج لان استحالة الخلو لا يدل على جوهريتها و افتقار المعمل اليها في التقوى الوجودي البس الجسم لا يترك عن مقدار ما وشكل ما و تحيزا مع اعترافكم بعرضيتها ولا يحلو عن وحدة و كثرة و التزمتم بعرضيتها .

وليس لقائل ان يقول انها يصح تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لورود مثل ذلك عليكم في تبدل الصور على الهولر مع بقائها بعينها وما ذكرتم من البراهين على افتقار المادة الى الصورة (لا يشترط) الامجرد انه لا يتصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع تجردها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لا يخلو الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله وكذا غير هذا

ثم ان كون الجسم المطلق غير منصور الوقوع في الاحيان الا بالخصصات لو ادحت كون الخصصات مقومات لوجوده لوجب كون منخصصات الطبيعة النوعية كالاسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التثويم و التحصيل هيها اقوى فما يحتاج اليه في التخصيص النوع وهو انم تحصيل اقوى في ذلك مما يحتاج اليه الجنس وهو اضف تحصيل

فكما سمينتم محسسات الجنس صور افها لاسمينتم محسسات النوع صوراً اذ لا يصح

تقرر دونها

وهيهنا اباحت مترادفة على طريق الاسئلة والاحوبة ذكرها صاحب المطارحات

نعبا و نيرة للمقتضى بعرضية الصور لالاس بان مذكرها اولا حتى يعبط الماطر

باطراف الكلام ثم نعين ماهو الحق عددا

قال: س: مخصصات الأنواع تابعة للمتنخصص الذي هو النوع مع ان التخصيص بها .
ج : فليزكم في سور الاجسام مثله .
فبقول : هي تابعة للمية الجسمية وتخصصها بها كما ذكرت في مخصصات
الانواع .

س : المية النوية في نفسها تامة .
ج : فكذا يقال في الجسمية فان استدللتم على عدم تماية الجسم باحتياجه الى
مخصصات فالانسان ايضا غير تام لحاجته الى الامور المخصصة .
س : لو فرض الانسان نوعه منحصرأ في شحمه ما احتاج الى مميز .
ج : يقول القائل : لو كان الجسم حقيقة محصورة في شخص واحد ما احتاج
الى مميز .

س : كان لابد للجسم (١) من ان يكون في مكان او وضع او حيز .
ج : اذا فرض الانسان وحده او الشجر او نوع آخر جسمي لابد له ايضا
ضرورة من كونه على وضع و جهة و مقدار، ثم اذا فرض الجسم وحده و لا يكون له
مكان او وضع ان كان هناك امتناع في احصار الاحياء في جسم واحد وكذا الكلام
في نوع كالانسان والشجر .
س : لا مانع للانسان بما هو انسان من ان يكون هو وحده في الوجود محصورا
في شخص واحد وان كان يضمه مانع فهو خارجي

١ - يعني انه لو قيل في بيان استلزام الجسم للمكان والوضع ان كور الجسم وحده
بلا مكان ووضع ممنوع . قلنا ان كان هناك امتناع كان لاجل امتناع لانعه الذي هو حصر الاجسام
في جسم واحد وهذا اللازم كما هو لازم لكون الجسم وحده بلا مكان ووضع كذلك هو لازم
لكون النوع كالانسان والشجر مثلاً وحده بلا مكان ووضع اذ لو كان الانسان مثلاً وحده بلا مكان
وضع لزم احصار الاجسام في واحد وهو الانسان المذكور ، فتأمل فانيه مافيه .

(اسماعيل ده)

ج : هكذا يقال في الجسم بعينه بما هو جسم .

س : الامور المخصصة للنوع يعرض عن اسباب خارجة و امور يتفق ولا يتقوم بها حقيقة النوع .

ج : ما فرضتموه صوراً ايضاً يلحق الاجسام او الهوليات باسباب خارجة فان الهولي لا يقتضى ان يكون ما فرضتموه صورة مائية او هوائية بل يلحقها ببعض هذه الصور لامور خارجة وهي ليست بمقومة لحقيقة حاملها .

س : هي مقومة لوجود حاملها بخلاف مخصصات النوع .

ج : كل الكلام في انكم بماذا تبين لكم ان المخصصات التي سميتوها صوراً مقومة لوجود الجسم ان كان بالتخصيص فكذا يقال في مخصصات الانواع ، ثم اذا كان المخصص لا مدخل له في التقويم فليس لكم ان تقولوا في كثير من المواضع كما في تعدد الواجب الوجود انه يحتاج الى مميز فيصير الذي فيه الاشتراك معلولاً للمميز مالم يثبتوا ان المميز مصلى او خارجي الى ههنا كلامه .

مخلص عرشى

ان التحقيق في هذا المقام يستدعى تقديم اصل يبنى عليه الجواب وهو ان لواحق المادة على ضربين ضرب منها ما هي كمالات يستكمل بها المادة وينوجه اليها الطبيعة مثل ضرورة الجسم الطبيعي نباتا ثم حيوانا ثم انسانا فضرورة النباتية مما يستكمل بها الطبيعة الجسمية الارضية صائرة بها نوعا خاصا يترتب عليها آثار مخصوصة غير ما ترتبت على الجسمية العامة من الشكل الطبيعي و الحيز الطبيعي و المقدار و الوضع وغيرها .

وكذا صورة الحيوانية كالتمسك الداكة المراكاة كمال اتم و افضل من القوة النباتية يصير بها الجسم الطبيعي بعد استعداده الاقرب واستكمال لحمه اناميا امرا خاصا اكمل واشرف مما كان في المرتبتين السابقتين يترتب عليه ما يترتب على الاجسام

عموما من التشكل والتميز والتقدير والتكيف بالكيفيات المحسوسة وغيرها وعلى
الاجسام النباتية خصوصا من النمو والتغذية والتوليد وهي اللواحق الحيوانية من المشي
والشهوة والغضب والاكل والجماع وغيرها .

وهلم الى كمال لا يكون فوقه كمال آخر للجسم الطبيعي فيرتب عليه ما يترتب
على كل كمال من اللواحق العامة والخاصة مع لواحق مخصوصة يختص به لا يوجد في غيره
والضرب الاخر منهما ما هي لواحق غير كمالية لا يصلح ان يكون غايات اخيرة ولا منسطة
للطبيعة بل يكاد ان يكون من اللوازم الضرورية للوجود العام الجسمي مثل المقدار
الخاص والشكل الخاص والعيز الخاص .

فان مجرد الجسمية مما يقتضيها من غير ان يصير مأمرا مخصوصا فهي مكثرات
العددا محصلات الانواع و تكثيرها لاعداد الاسان و اعداد الفرس مثل تكثيرها
لاعداد الجسم واعداد النبات والحيوان .

فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هي المسماة بالصود النوعية
والطابع الجسمية :

و الضرب الثاني : هي الموارد الخارجية والاولى لكونها متقدمة في الوجود
على الجسم الطبيعي بالمعنى الذى هو مادة و محصلة للانواع التى يخصها هي يكون
لامعالة جواهر لان علة تقوم العوهر وجودا ومحصل تجوهر ما يكون جوهر الامعالة
واما الثانية فلناخرها عن الانواع و لحوقها بعد تمامها او كمالها الاضافية يكون
اعراضا لكون معالها غير متحملة القوام بها فتدبر .

قاعدة عرشية

اذا تر كبا امر تر كيبا طبيعيا ، لعلوادة طبيعة من امرين :

احدهما متيقن الجوهرية والاخر مشكوك فيه الجوهرية و اردت ان تعلم

حال الاخر اهو جوهر ام عرض ، فانظر في درجة وجوده ومرتبة تفضيله في المعنى والحقيقة

بحسب الآثار المترتبة على وجوده بما هو وجوده فإن كان وجوده أقوى من وجود ما تحققت جوهرية لما يترأى من الآثار التي ترتبت عليه فوق ما ترتبت على ذلك المتحقق جوهرية .

فاعلم ان سبة التقويم والعلية والتقدم اليه اولى من نسبة التقويم والمعلولية والتأخر بالقياس الى قرينه ولقرينه الاولى عكس ذلك بالقياس اليه بعد ان تحقق عندك ان لا بد في كل تركيب نوعي اوستقى من ارتباط ما بالتقدم والتأخر والعلية والمعلولية بين جزئيه والالم يكن نوعا ولا مستقالا بمجرد التمثل الوهمي وان كان وجود الامر الاخر الذي لم ينتقح عندك بعد انه جوهر او عرض اضف من وجود ذلك الامر الجوهري ودرجته انقص .

فاعلم ان ذلك الامر مستغنى القوام عنه فيجب ان يكون هذا متأخر الوجود عن وجود ذلك محتاجا اليه معلولا لغيره يكون امامادة له او عرضا قائما به اذ لو كان هذا جوهرأ غير محتاج اليه وذلك ايضا كان مستغنيا عنه فلم يكن بينهما ارتباط وايضا لافهما طبيعى او عبره وان كان عرضا قائما بغيره فكذلك عا دخالاف المفروض جذعا .

فصل (٤)

في ايراد منهج ثالث لاثبات جوهرية الصور النوعية

و هو من جهة كونها اجراء لميات الاجسام الطبيعية المحسلة

تقريره ان الصور اذا تبدلت في الاجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو قلبت الصور اعراضا اذا الاعراض اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها هيئة الشيء فما يتبدل بتبدله جواب السؤال عن الشيء الجوهري بما هو يكون جوهرأ الاعراض والالكان الجوهر منحصل الحقيقة من عرض

و البحث عليه نياية عن القدماء الداهيين الى عرضية كل ما يحل في غيره

ان من الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة

السيف اذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بانه حديد او بعد الحديد .

ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل انه ما هو لايجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض (١) كالشكل والحدة وغيرها وهكذا الطين اذا جعل لسان وبني منها بيت لايجاب بانه طين بل بانه بيت و لم يحدث فيه الاجتماع وهيئات وهي اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرأ او عرضا .

ولا يجوز لاحد ان يقول هذه الهيئات جواهر لانها خروج عن العطرة ولان مجموع الاعراض يصير جوهرأ بعد الانضمام ، وهل كان الثوب الذي اتخذ من القطن الاقطنا احدثت فيه هيئات بالقتل والنسج فاذا سئل بعد سيرورته ثوبا به ما هو لايتاني ان يقال انه قطن بل انه ثوب وعلى هذا القياس امثاله ونظائره .

فنعلم ان من الاعراض ما يتبدل بتبدله جواب ما هو فتبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرأ او عرضا فسقط الاحتجاج بهذا الطريق .

بَحْثُ آخِر

ثم ان الاصطلاح المذكور في رسم الجواهر والعرض وفي خاصية كل منهما لم يكن بتبدل الجواب وعدم تبدله ، ولما الضابط في كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجواهر متقوما بماحل فيه وازوم كون ماحل في الموضوع المستغنى عن ذلك الحال عرضا وماحل في المحل الذي يتقوم به صورة وجوهرأ فلا يوجب هذا المعنى فان ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب الماهية بخلاف ما ذكرهينا .

فان الحال لايجوز ان يكون مقوم حقيقة المحل وكيف يكون الشيء جزء

١ - لايعنى ان الاعراض من الآثار المترتبة على الصورة يترتب على السيف ما يترتب على الحديد وزيادة فلا بد في هذه الزيادة من سببه كمالي فتبدل الاعراض كاشف عن تبدل امر جوهر فلهاذا يتلزم الجواب عن السؤال بما هو فلا تنقل . (استعملده)

ما يعطيه والمعقول من مهية المحل غير المعقول من ماهو من احواله ، فليس كون المحل مفتقرا الى ما يعطى فيه من الصور الابطاعية تقوم الوجود لا الحقيقة فيرجع الكلام الى المنهج المقدم والبحث في حاجة المحل الى بعض ما يعطيه واستفاؤه عن الاعراض هل هو بمجرد التخصيص وعدم الخلط واللزوم اذ بان مهية المحل ناقصة الوجود يحتاج الى مكمل حوهرى رجوع الى الموقف الذى سبق الكلام فيه جرحا وتعديلا .

هذه ما للذباب عن الاقدمين ان يبحث مع اصحاب جوهرية الصور الطبيعية من المشائين في هذا الموقف و لتؤخر ما عندنا من الجواب الى ان نقرر سلكا آخر في هذا المطلب قريب المأخذ الى هذا المسلك استدلالا وبعثا وجوابا .
و لنذكر البحث الذى يرد عليه من شيعة المنكرين للصور فنشير الى الجواب المناسب لاصحاب الازهان البعثية .

ثم نرجع الى ما ادانا الله من برهانه وكشف على ضميرنا وفتح على قلبنا من باب رحمة ورضوانه فنظهر بزمانه ولاستحى من قول الحق و ان كان فيه حيد من المشهور .

فصل (٥)

في ايراد منهج رابع في هذا المرام

وهو ان هذه الامور اجراء الجوهر النوعية وجزء الجوهر جوهر مثلا مهية النار ليست مجرد الجسمية بل هيتهامركة من جسم وامر آخر يحصل من مجموعهما حقيقة النار وهكذا الماء والهواء والحجر والشجر والدواب وغيرها وللختم ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجود جوهرى و جزء الشيء الذى باعتبار جهة واحدة جوهر جوهر .

والاول هو المسلم والثانى غير مسلم فان الايض او الجسم الخارج من حيث

هو جسم حار يصح حمل الجوهر عليه قال هذا الأبيض جوهر أو هذا الحار جوهر لأنهما من جهة واحدة جوهر لأن جميع الجهات .

فكذا نقول حيث أخذ الماء يعمل عليه أنه جوهر باعتبار أنه جسم و باعتبار أنه حامل صورة والماء ليس من جميع وجوه جوهر بل هو مجموع جوهر وعرض وحمل عليه الجوهرية لأجل أحد الجزئين لا لأجل أنه من جميع الوجوه جوهر كما يعمل الجوهرية على الأبيض المذكور وعلى الحار المذكور .

ثم لا يخفى أنك إذا عرفت الماء لا تعرفه إلا بجزائه ولا يمكنك أن تحكم أن الماء جوهر إلا بعد أن تعلم أن جزائه جوهر فيقدم العلم بجوهرية أجزائه على الحكم بأن الماء من جميع الوجوه جوهر لأنه مركب من جوهر وعرض .

فإذا عرفت هذا فيكون الاحتجاج بأن جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المطلوب الأول كيف و الجوهرية إذا كانت أجزاء أجزاء فكما لا يعقل الكل إلا بالأجزاء فكذا لا يعقل الأجزاء إلا بجزائها والمتقدم بالطبع على المتقدم بالطبع على الشيء منقذ بالطبع على ذلك الشيء .

وقد علم أن جزء الجوهر جوهر فلا يصح أن يعقل الماء إلا أن يعقل أجزاءه ولا يعقل أجزاءه إلا بآبائها جوهر فيلزم أن يكون إذا عقل جوهرية الماء عقل جوهرية جميع أجزائه فكيف يصح أن يثبت بهذا بالصحة أن شيئاً من أجزائه جوهر .

وفي الجملة لا يصح لك أن تثبت أن جزء الماء جوهر إلا بان تثبت أن الماء من جميع وجوه جوهر لا بانه مجموع جوهر وعرض حتى يلزم أن جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر وإنما يمكنك أن تثبت أن الماء من جميع وجوه جوهر إذا ثبت جوهرية أحاد الأجزاء .

فقد أثبت في هذه السجدة الشيء بما لا يثبت إلا به .

هذا تمام ما ذكره صاحب المطالعات نياحة عن الأقدمين ذكر ما به عبارته اذ لم

أجد فائدة في تغيير العبارة إذا كان المقصود تأدية المعنى بأي لفظ كان فلفظ كره ما وعدناه

في الجواب اشاء الله تعالى .

فصل (٦)

في دفع المداقضة التي ذكرت على الاستدلال بالمنهجين الآخرين

اعلم اولاً ان من الامور المتقررة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان يتحصل حقيقة نوعية لها وحدة طبيعية لاصناعية كالسائط الاسطقسية والمركبات الطبيعية التي قاضت صورتها على مادتها من المبدء العياض باستحقاقها التي حصلت من تغيرات المادة وتطوراتها بطل وقوى ذاتية من مقولتين مختلفتين

لما تقرران الوحدة في جميع التقسيمات معبرة فالمقولة الواحدة اما جوهر او كم او كيف او غير ذلك واما المركب من الجوهر و الكم فليس جوهرأ ولا كما وكذا المركب من الجوهر والكيف ليس امرا واحدا بل اثنين جوهرأ وكيفا .
واما مجموعهما فلا وجود لهما حتى يكون به موجودا ثالثا يكون له علة مقتضية وعلة غائبة سوى علة هذا وعلة ذلك وغاية هذا وغاية ذلك لا مجرد نسبية او اعتبار كما ان المركبات الصناعية لها وجودات صناعية ووحدات اجتماعية وفواعل عملية و غايات تصنعية لاعراض عرضية اعتبارية .

ولهذا حكموا بان المشتقات وما في حكمها كالابيض والاسود والرومي والرجي اشياء لاحظ لها من الوجود بالذات اما الوجود في نفسه في كل منها اثنان جسم وكيفية او جسم واطراف الى شئ لان الملتئم من ذات ما جوهرية وعرض مالم يكن مجموعهما من مقولة اخرى ولالهما معا جنس واحد له فصل يحصله وامتنعوا عن تجويز ان يكون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين وما فوقهما بالذات .

اللهم الا بالعرض فان الانسان وان صدق عليه حيوان وابيض وطويل وقائم وغيرها الا ان مقوم وجوده من جملة هذه المعاني معنى الحيوان فيكون واقما تحت مقولة الجوهر بالذات وليس واقما تحت مقولة اخرى الا لامر عارض، فيكون قول

الكم عليه لأجل الطول الذي عرض له قولاً بالعرض

فكذلك قول الكلب عليه لأجل عروض البياض له وهكذا في جميع المقولات فهو وإن كان مندرجاً تحت الجميع بواسطة حصول أفرادها فيه لكن ليس اندراجها تحتها كاندراج نوع تحت جنسه إلا الذي دخل في قوام ماهيته الوجدانية وهو الجوهر وغيرها خارج عن قوام ذاته من حيث هي وإنما صدقها عليه صدق عرضي لا متناع دخول مقولتين مختلفتين في قوام شيء له وجود فطري ووحدة طبيعية

إذا تقرر هذا فنقول : لا شك أن الحسم الناري والهوائي والسحري والنباتي والحيواني وغير ذلك لكل منها حقيقة منحصلة لم واحدة طبيعية من غير اعتبار وتعمل وهي غير حالة في موضوع فيكون جوهر واحد غير بسيط الحقيقة لأنها متقومة من جسمية مشتركة فيه جميع الأجسام و من أمرهم بها نوعيته فلولم يكن ذلك الأمر مندرجاً كالجسمية المشتركة تحت مقولة واحدة هي الجوهر ، بل يكون هو في نفسه مندرجاً تحت مقولة أخرى كالكيف مثلاً فلم يكن بينهما اختلاف طبيعي و تاحد نوعي بل مجرد اجتماع .

ومثل هذا المجموع إذا اعتبره العرض أمراً واحداً لا يكون نوعاً من الجوهر ولا نوعاً من الكيف ولا من إحدى المقولات المشتركة إذ لم يكن له حقيقة وجدانية له وجود فائض عليه من الحق ويكون كالعبر الموضوع بحسب الإنسان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق العقلي .

فيجب أن يكون للنار جزء من جنس جوهرى غير الجسم هو المسمى بالصورة النوعية وكذا الماء والأرض والملك والشجر والحيوان بل يجب أن يكون نسبة الصورة إلى الجسم بمعنى المادة كنسبة الفصل إلى الجنس من حيث يكون نسبته إليه نسبة الكمال إلى النقص فكما أن مهية المعنى الجنسى تكمل بالفصل المقسم كذلك جوهر الجسم يكمل بحسب وجوده بالصورة .

ولهذا الوجه يقال لها كمال الجسم وكمال الشيء يبنى أن يكون من جنسه

لاخارجا عن جنسه وكمال الجوهر ينبغي ان يكون محصلا لجوهريته و يكون اقوى جوهرية منه فكيف يكون عرضا تابعا له .

وانما قلنا يجب ان يكون نسبتها الى الجسم نسبة الفصل الى الجنس لان تلك المنخصات انما هي مبادلتصول ذاتية لانواع الجسم وهذا امر مقرر عندهم .

كما مر من ان الجنس والفصل ماخوذان في الميات المركبة من المادة و الصورة الخارجيتين والاجزاء المحمولة انما تكون محفوظة الحقايق في الفهم و الخارج كما مر في مباحث الوجود الذهني .

فاذا قلنا هذه المقدمات فقول : اما قول من قال في احدا المنهجين : ان ما لا يتبدل يتبدله جواب ما هو فهو جوهر وما يتبدل فهو عرض ليس مراده في اى موضع كان على سبيل العموم الكلية حتى لو فرض مية كالسواد مركبة من جنس و فصل يكون كلاهما عرضين كاللوية و قبض البصر .

فاذا سئل عن السواد فاجيب بانه لون قاسم للبصر و اذا سئل عن غيره من الالوان فاجيب بجواب آخر يلزم كون المتبدل فيه العوايد جوهرأ بل فرضه ان كل مية نوعية لها وحدة طبيعية و مع ذلك تكون واقعة تحت مقولة الجوهر بالذات و يكون له صفة مخصوصة .

فاذا اردنا ان نعلم ان الصفة مقومة له او غير مقومة له ننظر ان يتبدل يتبدله جواب ما هو ام لا فان تبدل فهو جوهر لا محالة و ان لم يتبدل فهو عرض اذ قد ثبت انه صفة قائمة بمحل .

فبهذا يعلم ان صفة النارية اى كونها بحيث تكون محرقة داخلية في قوام الجسم الناري و صفة الابيضية ليست داخلية في قوام الجسم الابيض .

لست اقول : ان الحيوان الابيض اذا اخذ مقيدا بالابيض معتبرا معه ، حتى يكون مجموعا من عارض ومعرض ، لا يكون البياض داخلا فيه ولا انه لا يتبدل حيث لا يتبدل البياض جواب ما هو ، كيف و البياض بحسب هذا الاخذ ذاتي داخل نسبته

نسبة العسل .

بل اقول : ان الحيوان الواحد له حد نوعي يجاب به عن مهيته ولا يتغير فيه الجواب عما هو يتبدل مثل الياض وما يجري مجراه عنه ولما المناقضة بالسيف و السرير و نحوهما فليست هي يا انواع طبيعية و كلامنا في الاوضاع الطبيعية الواقعة تحت مقولة الجوهر بالذات .

فهم الحديد مهية طبيعية و الخشب نوع طبيعي لكل منهما فصل ذاتي يتبدل بتبدله جواب ما هو ولا شبهة لاحد في ان نوعية كل من النار والهواء والارض والماء واللد والياقوت والاسان والفرس نوعية طبيعية لكل منها هل اربح كلها بالذات لا بالعرض .

اثنتان منها مقومتا الوجود وهما الفاعل و الفاعلة الخارجان عن عالم العمل والتصنع و اثنتان منها مقومتا المهية وهما داخلان في ذاته تلبست احدهما بالآخرى في الوجود من غير وضع واضح و اعتبار معتبر و لها فصول ذاتية مأخوذة من امور خاصة طبيعية فهي المسماة بالصور .

فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان في حقايق الاجسام فصول ذاتية مختلفة هي لصور النوعية باعتبار فاذا نسب الى هذه الانواع شيء يجب ان يستند الاثار المختلفة المنخفضة بنوع نوع الى تلك الصور نوعا من الاستناد و ان كان لكل نوع من الاجسام مدبر عقلي ذو عناية من ملائكة الله الروحانيين يقوم بكلامه هذا النوع بساذن مبدع الكل وامره جلت عظمته .

واذا كان لها تقويم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا يكون لها مباد في المواد بل يفيد ما مفيد من خارج فان الاستعدادات والاستعدادات ليست بامور محصلة في الخارج يتقوم بها انواع بل هي توابيع لامور محصلة يتخصص بها الجسم تخصيما اوليا وانما شانها الاعداد لانها من جهات القوة والقبول .

و هنا اختلاف تلك الصور في الحقايق يرجع الى اختلاف مبادئها المفارقة

دون اختلاف ذوات الهوليات او اختلاف استعداداتها فانها مقدمة كما علمت بحسب الذات على الهوليات واختلافها واختلاف استعداداتها انما يصحح اختلاف الشخصات وانحاء الحصولات لا العقايق انفسها .

والحق ان منبسط وجود الكل هو الواجب القيوم كما علمت مراراً على وفق علمه بالنظام الاتم الافضل و العقول و النفوس و غيرها جهات فاعلية يتكثر بها انواع العقايق المحصلة والمواد والمركبات والازمنة والاستعدادات جهات قابلية يتكثر بها اشخاص تلك العقايق وانحاء حصولاتها واعداد تميناتها كما ذهب اليه كافة الموحدين من المرفاء والمحققين من الحكماء هذا

واما معنى قول المثبتين للصود ان جزء الجوهر جوهر فهو ان ما علم مجزئاً بمرهان او حدس او فطرة انه جوهر فجزئته لامعالة يكون جوهر لانه اقدم وجوداً منه فيكون اولي منه بعدم الافتقار الى موضوع والعلم بكون الشيء جوهرأ اي بصدق الجوهرية عليه لا يتوقف على العلم بكنه حقيقته و تصور اجزائه .

بل ربما يحصل ذلك بدون تصور الاجزاء تفصيلاً كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعي و كونه ذا ابعاد ثلثة حاصل قبل ان يعلم ان له اجزاء و انه مركب من هوليات وصورة هما جوهران او احدهما جوهر والاخر عرض .

فقول المشرع : ان العلم بجوهرية الشيء لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية كل جزء من اجزائه غير صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهرأ اذا كان ذلك الجوهر جوهرأ من جميع الوجود لا يحصل له فان جوهرية الشيء لا يكون بوجه دون وجه لان الجوهر جنس لما نتجت من الانواع المحصلة فيكون مقوما لمهيبتها ومقوم الشيء لا يتك عنه اسلا في اعضاء من الاعتبارات وحيثية من الحيثيات فالجوهر جوهر باى حيثية اخفت منه وعلى اى وجه كان

واما تمثيله بالجسم الحار والابيض فعمل الجوهر على الجسم من حيث مهيته حمل ذاتي وحمله على الحار والابيض حمل عرضي لانهما بالذات من افراد مقولة

الكيف ومجموع المعروض و العارض ليس امرا واحدا حتى يكون مندرجا تحت مقولة بل هما نوعان لمقولاتين كل منهما تحت مقولة اخرى كما مر ذكره .

والكلام فيما هو جوهر بالذات مقول عليه الجوهرية قولاً ذاتياً لا عرضياً وكل ماهو جوهر بالذات لا يمتك عنه الجوهرية على اى وجه كان من وجوهه بعد ما انعطفت ذاته عن الازدواج مع غيرها من الاوصاف الزائدة على ذاته وجزء الجوهر اى الواقع تحت جنس الجوهر لا بد وان يكون جوهر او الاقيلزم ان يكون المركب المملول مستغنى القوام ذاتا ووجوداً عن الموضوع وما هو جزؤه وملكه واقدم وجوداً منه بالطبع محتاجا اليه والملة يجب ان يكون اقوى واكد وجوداً من معلولها، هذا خلف .

واما تجويز كون جزء الجوهر عرضاً قائماً بجزئه الاخر الجوهرى فهو ايضا من مجازفات من اصل شرائط الوحدة الطبيعية فى الانواع المصلة واشبه عليه حال التركيب التاحدى الذى بين المادة والصورة بحسب فعل الطبيعة بالتركيب التالى الذى بين الموضوع والعرض بحسب فعل السعة .

وذلك لان احد الجزئين اذا كان ذاتاً جوهرياً مستغنى القوام عن ما يقوم به فيكون تام النوعية فلا يفتقر فى وجوده الى ما يضمه وما يضمه انما يضمه بعد مرتبة وجوده فلا يحصل منه وما يضمه فى مرتبة اخيرة ذاتا واحدة مندرجة تحت مقولة الجوهر فيكون المجموع مجموع جوهر وعرض فالجوهر متقدم والعرض متأخر والذات الواحدة لا تكون متقدمة ومتأخرة معاً .

كيف ولو كان المجموع جوهرأ واحداً لذات واحدة غير ذات هذا الجوهر وهذا العرض وله جوهرية غير جوهرية جزئية بناء على ان ذاته غير ذات كل منهما فمعد حصول جزئه الجوهرى لم يوجد بعد و انما وجد بعد وجود العرض فيكون العرض سببا لوجود الجوهر متقدما عليه هذا محال وان لم يكن العرض قائماً به بل بغيره جزء كان ذلك الفيرام خارجاً و ذلك قوام الملة يجب ان يكون اقوى واتم و

المرض مطلقا اضف قواماً من اى جوهر كان و كذا يلزم تركيب موجود وحدانى من مقولتين وقد مر فسادہ .

تحصيل عرشى

قد سبق منا ما افادنا الله به بالهامة وفاض على قلبنا بتأييده فى مباحث المهية ما يتصور منه وينكشف ان الصور النوعية هى محض الوجودات الخاصة للجسمانيات والوجود بما هو وجود ليس بجوهر ولا عرض وذلك لما افردنا الى ان فصول الجواهر متحدة المهية فى المركبات المبنية مع الصور الخارجية والجنس ليس بجنس لفصله المقسم بل من لوازمه التى يصح وغيره .

فجنس الجوهر و ان كان مقوماً للأنواع المركبة الجوهرية لكنه عرضى خارج عن فصولها و صورها الماحوذة عنها تلك الفصول فالصور الطبيعية ليست مهية جوهرية لكنها مفيد القوام للأجسام الجوهرية فلا يكون اعراضاً بل هى اعلى ذاتاً من الاندراج تحت احدى المقولات فلبساطتها و نوريتها و كونها مبادئ الآثار الخارجية يتحدس اللبيب الفطن بعد تذكر أصول سابقة فى ادائل هذا الكتاب انها هى الوجودات المبنية المعصلة التى تحصل الأنواع و تتميز بعضها من بعض و هى بنفسها متحصلة و متميزة كما هو شان الوجود المنبسط على هياكل المراتب البسيطة و المركبة حيث انه متمايز الاحاد و الافراد متفاضل المراتب و الدرجات بنفسه لا يامر يلحقه و تمايز المراتب و تفاضلها تابعة لتمايز آحاد الوجودات و افرادها و تفاضل مراتبها و درجاتها .

واما حاجة الوجودات المصورة الى التحويل فى ليست بحسب انفسها واما يحو حها الى المادة ما يلحقها و يلزمها من العوارض المسماة عند القوم بالموارض المشخصة من الكيف والكم والوضع والايين وغيرها وهى من علامات الشخصيات واما الشخص بنفس الوجود لان تشخصه بنفسه و تشخص الاشياء به كما ان وجوده بنفسه و هو وجودية

الاشياء به فهو تشخص ومتشخص ومتشخص كما انه وجود وموجود وموحد كل منهما باعتبار فانظر .

فصل (٧)

في ان تقويم الصورة الطبيعية للجسمية ليس على سبيل البديل

لما كانت الصورة الجسمية تبدل بتبدل الصورة لما علمت ان نسبتها الى الجسمية نسبة الفصل الى الجنس والفصل متقدم على الجنس وجوداً فمهما تبدل المتقدم يتبدل المتأخر دون العكس .

ولما سرح الشيخ ايضا في التعليقات وغيرها بان كل صورة تحدث من الصورة الطبيعية يحصل معها مقدار آخر وامتدادات اخرى فيحصل معها اتصال جوهرى آخر . فلا ينبغي لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية تقوم وجود الجسم على سبيل البديل كما ان الجوهر المنحل يقوم الهولى حتى يكون الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية كالهولى بالقياس الى الصور الامتدادية ، فان الجسم جزؤ الاتصال القابل لمرض الابعاد الثلاثة واذا تبدل الاتصال الصورى يتبدل الصور الطبيعية بتبدل الجسم ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم آخر فليس الجسم كالهولى التى يبقى نفسها ويقبل حدوداً مختلفة يقومها على سبيل الدل .

والمر في هذا ان كل حال مرضا كان او صوة يحتاج في لوازم تشخصه الى المحل الا ان المرض كما يقتدر الى المحل في تشخصه كذلك يقتدر اليه في نوعيته لان حقيقته حقيقة ناعية والموضوع يقوم حقيقة المرض كما يقوم شخصيتها والصورة بعقيقتها تقوم وجود محلها الذى هو المادة حيث كانت الجسمية نوعاً واحداً محفوظة الحقيقة في حدود الامتدادات ومراتب المقادير المختلفة صغراً وكبراً

واللهووى تحفظ شخصيتها باحفاظ نوعية الصورة الاتصالية فهي بنوعيتها تقوم الهولى و تشخصاتها متقومة بها وهذا بخلاف الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية

المتخلفة الانواع فان كل صورة طبيعية اذا كانت بنوعيتها مقومة للجسم
فاذا تبدلت نوعيتها الى نوعية صورة اخرى ذاك الجسمية ايضا الى جسمية
اخرى ولان الهيولي لما كانت امرا بالقوة مبهمة الذات و الحقيقة يكفى في تشخصها
مطلق الصور واما الجسم بما هو جسم فهو مبهمة نوعية تقتقر في تشخصها الى صورة
مخصوصة فزوال الصورة المخصوصة يوجب زوالها و لا يوجب زوال خصوصيات
الصورة ولانوعياتها زوال الهيولي مادام يبقى مطلق الصور

تفريع

و من ههنا حكموا بان الشجر اذا قطع والحيوان ادامات فقد عدم الجسم
الذى كان موجودا مع الصورة النباتية او الحيوانية وحدث جسم آخر بخلاف الهيولي
الاولى فانها مسنمة .

وهذا ايضا موضع الخلاف بين الفريقين لانه متفرع على الخلاف بين جوهريه
الصور وعرضيتها و كذا مامر في مباحث المرات من ان الجنس و الفصل مجعولان
بجعل واحد في المركبات كما في البساط وعند اتباع الاشرافيين جعل كل واحد
منهما غير جعل الاخر والتزموا ذلك .

مع انها من الاجزاء المحمولة و الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود لما
زعموا ان الشجر اذا قطع زال عنه الفصل اى النامي وبقى فيه الجنس و هو الجسم
و كذا في الحيوان ادامات و الجسم اذا انفصل وقد اسمعناك ما يفى بتحقيق هذا المقام
هناك فتذكر .

فصل (٨)

في ان مرتبة وجود الصورة الطبيعية متقدمة على

مرتبة وجود الصورة الجسمية

قد مضى من الاسول ما استفاد منه هذا المقصد الا اننا نبيّننا آخر فنقول:
انه من المعال ان يكون الجسم المؤلف من الهولي والبعد المنبسط في الاطراف
مطلقا امراً قائماً بالفعل ثم يلحقه كونه على مقدار خاص وشكل خاص ومكان خاص
وعلى امتناع لقبول الخرق والالتيام او عدم امتناع لهما .

اما على نهج السهولة او الصوبة لان مقتضى الجسم بما هو جسم بمعنى انه ليس
يوجد فيه الا الهولي والصورة الامتدادية هو مكان مطلق وشكل عام حسي ومقدار كذلك
وبالجملة مقتضاء من كل صفة امر عام لا وجود له الا في الذهن اذ وجوده كذلك لا .
يكون الا في العقل كما علمت اذ ما لا يملك وجوده عن خصوصيات اوصاف متخالفة
بالنوع و ما يقتضيه من الصور المتخالفة الحقيقة فلا يجوز فرضه قائماً بالفعل
مجرداً عن ما يخصه باحدى هذه الصفات ولا سابقاً عليها و ان لم يكن سبقاً
زمانياً بل يكون سبقاً بالطبع وما يضاهيه الا في العقل و معال وجودها هذه
صفتها الامتدادية باحدى الخصوصيات لا مجرداً عنها ولا متقدماً عليها اصلاً .

فمعال ان يكون الصورة الطبيعية متأخرة عن الجسمية ولان تكونا متكافئتين
من غير تقدم وتاخر لاحديهما على الاخرى اذ يلزم منه ان يقوم الهولي الصورة الجسمية
على امرادها والصورة الطبيعية على امرادها .

وهذا من المستحيل لان المادة الواحدة البسيطة لا يجوز ان يقوم بها صورتان
لان في تقويم احديهما ايهاا عنى عن تقويم الاخرى اذا كانتا في درجة واحدة كما
يستحيل ان يقوم معي واحد جسدي فصلان مطلقيان و ليس الحال في الحساس و

المتحرك بالإرادة للحيوان هذا الحال بل هما لئمان لفصل واحد عبريهما عنه كما بين في موضعه .

فيجب ان يتقوم الصورة الامتدادية اولا بالصورة الطبيعية فيتنوع الجسمية نوعا خاصا ثم يقوم المادة والجسم الذي يقومه الصورة الطبيعية تقويما في الوجود غير الجسم الذي يتركب منها و هو الذي يقومه الصورة الطبيعية بحسب الحد و المية .

و قد علمت العرق بين المعنيين فهذا الجسم هو معنى ثالث غير الجسم بمعنى المادة وغير الجسم بمعنى الجنس اذ هو متاح من هذه الامور الثلاثة الهولي والصورتين تاحده بالفعل لا بفرض فارض كتحاد الجسم بالزنجي او الابيض فان اتحاد الهولي بالصورتين في الصورة ليس كاتحاد الجسم بالحرارة في الحار و كاتحاد الانسان بالكتابة في الكاتب فان لكل منهما قواما بالفعل مجردا عن الحرارة والكتابة بخلاف حال الهولي مع الصورة .

ولهذا يكون الاتحاد هينا بالذات وهناك بالعرض وهذا الاتحاد يجعل الامر الجنسي امرا نوعيا فهو اتحاد نوعي واتحاد الجسم بالحرارة لم يجعل الجسم امرا نوعيا بعد تحصله بما يلحقه لموقاطيما ذاتيا واتحاده بما يقومه نوعا خاصا تام التحصل والنسومية فلا يكون اتحادا نوعيا .

فالنظر يجعل الكتابة ما ينضاف اليه امرا يحتاج اليه الكتابة في تحصله نوعا بل شخصا ايضا فان الانسان مالم ينصل شخصا هينا لم ينصف بالكتابة ولا بالياض وغيره من الموارد المتأخرة فقد ثبت ان المعنى الملتئم من الهولي والجوهر الامتدادى فقط وجوده كوجود الجنس في ان يفترق الي ما يكمله ويحصله نوعا من الانواع الطبيعية وان لم يكن جنسا بالحقيقة فان الجنس المحض ما يكون غير تام المعنى لافى الذهن ولا فى المين والجوهر الممتد فقط وان كان تام المعنى في الذهن الا انه ليس تام الحقيقة في الخارج بل لتقس وجوده يحتاج الى ما يحصله ويوحده

نوعاً كاملاً يترتب عليه آثار الوجود فوق ما يترتب على مجرد الجسمية وهكذا الى ان يتم ويكمل تماماً وكمالاً لا مزيد عليه بحسبه فيكون نوعاً حقيقياً مطلقاً .
 فإذا كان كذلك يجب ان يحصل امر ضروري هو احدى الصور الطبيعية والمجمل للشيء يكون اقدم وجوداً واغنى قواماً وتحصلاً فالصورة الطبيعية متقدمة على الجسمية تقدماً بالعلية وعلى المركب من الثلاثة تقدماً بالطبع او بالمهية .

وهي هنا شك مشهور

وهو ان الهولوى امر واحد فكيف اخضعت ذاتها بصورة طبيعية دون صورة اخرى طبيعية وقد مر ايضاً شبه هذا السؤال وهو ان اختلاف الاجسام بالآثار اذا كان منشأ اختلاف الصور فما سبب اختلاف الصورة عليها بعد اتعاها في الجسمية .

ولم نذكر قد اشرنا الى ما يمنع بهذا الايراد لان مبناء على الفعلة عن جوهرية الصور النوعية وتقدمها في الوجود والجمل على الجسم بالمعنى الذى هو مادة متفكة الحقيقة في الكل .

واما الجسم بالمعنى الذى هو محمول على سائر الانواع الجسمانية فليس هو واحداً متفقاً في الكل وانه يحصل بفصول مأخوذة عن الصورة ويكون في كل منها بمعنى آخر .

واما اختلافات تلك الصورة او الفصول فهي بذواتها وبجهات راجعة الى مبادئ الوجودية لا بصور وفصول اخرى لانها معان بسيطة غير ملتبسة من مادة وصورة او جنس وفصل .

وبالجملة فالوحد يوجب مراتب تقصده وتاخره وكماله ونقصه في ذاته اصل كل اختلاف ومنشأ كل حقيقة وست ووصف ذاتي او عرضي .

ثم ان ما يختلف من الهولويات والجسميات اختلافاتاً نوعياً اعني اختلافاتاً بالفصول

والصور كهيوليات الافلاك وجسمياتها المختلفة و هيولى العاصر و طبائعها ، النوعية فالامر فيهما واضح لعدم تقدمها ذاتا ولا زمانا على تلك الطبايع الخاصة واما الهيولى بماهى واحدة بالنوع بالجسمية المشتركة او واحدة بالشخص كما زعمه قوم ثم يتصور بصورة بعد صورة فباستعدادات تلحقها و يختلف بها من اسباب علوية باعداد المعركات الدورية كما ينكشف في موضعه انشاء الله .

فصل (٩)

في ان وجودا لصور الطبيعية والقوى الجمالية ليست في

اطراف ونهايات للاجرام

ان الصور والقوى لا يجوز ان يختص في الجسم بعدد غير منقسم منه كنقطة او سطح بل يجب ان يكون سارية فيه اذا كانت تعمل في الجسم بما هو جسم اى في نفس ذاته المنقسمة اذ لو كانت موجودة في حد منه غير منقسم لافى الجسم كله لزم ان يكون لذلك الحد وجود منتهى عن وجود الجسم فلا يكون نهاية له ، هذا خلف ،

و لان من الاجسام ما ليس له حد خطى او نقطى كالكرة و اشباهها و الجسم المستدير الفلكى لم يتمين فيه نقطة و لا خط كالتقطب والمعور ما لم يتحرك فلو كان وجود القوة المعركة في تلك النقطة او ذلك الخط لكان وجودها بعد وجود الحركة بمرتبتين و هذا ممنوع فبقي ان وجودها ليس في امر غير منقسم

ثم انك قد علمت ان المقدار والوضع من لوازم الاجسام بل من مقوماتها كما ذهب اليه جماعة من المعتبرين فاذا قارن الجسم امر لا يصح ان لا يوجد له المقدار والوضع وما يجرى معريهما و الا لم يكن وجوده في الجسم من حيث هو جسم بل مع زيادة معنى غير منقسم كالايوة و امثالها ، فيجب ان يعرض للطبايع والقوى الجمالية هذه الامور بالمرض وليست بمقارنة القوى والصور للوضع و المقدار و ما

يجرى مجريهما من الجسم كمقاومتها للسواد والحركة وما يشابههما .
اذ ليس هذه الامور حالها حال مثل المقدار و الوضع بالقياس الى الجسم
وما يقوم به فانه يرتفع بارتفاعهما الجسم و ما يقوم به و لا يرتفع بارتفاع مثل
السواد والحركة .

فلهذا لا يؤثر مثل هذه الامور في القوى و الصور و الاعراض الموجودة
في الجسم كما لا يؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة كان ارتفاعها يوجب ارتفاع ما
يؤثر فيه .

اولا ترى انه اذا عدم المقدار او الوضع او الشكل من الجسم لم يبق الجسم
و لا القوة الموجودة فيه او المرض الموجود فيه و اذا عدم صف المقدار عدم صف
السواد و لا كذلك السواد مع غيره كالحركة فليس اذا عدم السواد عدم الحركة و لا
اذا عدم صفه عدم صفها .

تلويح عرشي

وهذا يجب ان يعلم ههنا ايضا ان الوحدة في بعض الاشياء عين الانقسام
كالعدد او عين قبول الانقسام كالزمان و المقادير فان حقيقة العدد التي بها تحصله
وقوامه هي نفس المنقسم الى الوحدات لالمر يمرضه الانقسام اليها وحقيقة الزمان
كما سيجيء نفس الاتصال المتجدد الغير القار و حقيقة المقدار نفس الكمية الاتصالية
التي لها قوة الانقسام و في بعض الاشياء تفاير الانقسام سواء ينافيها او يجامعها من
جهتين لا من جهة واحدة والالكان عدداً ، فالاول كالواجب الوجود و كالعقول
و كنفس جهة الوحدة والثاني كالاشياء التي لها جهة تمام وجهة نقص

فالفلك والحيوان مثلاً لكل منهما جهة جسمية بها يقبل الانقسام بالقوة او
بالعمل وهي الجهة التي بها يكون كل منهما ناقصاً وجهة عسية او عقلية بها لا تقبل
الانقسام لا بالقوة ولا بالفعل وهي الجهة التمامية التي بها يكون تاماً فالفلك من حيث

فلكيته التي تمامه لا يصلح لان يصير فلكين اى تصير النفس ذاتين والحيوان بما هو حيوان لا يصلح لان يصير حيوانين اعنى ذاتين وانما صار جسمية كل منهما قابلة لان يصير جسمين لان بمجرد الجسمية لا يصير الشيء ذات حقيقة تامة لان وحدتها كما علمت عين قبول الكثرة وتامها عين التقصان .

ومن ههنا علم ان الجسم بما هو جسم كالجنس واما السور الطبيعية فهي ايضا ذات حيتين حبة قبول الانقسام وجهة عدم الانقسام وهي متفاوتة بحسب غلبة احدى الجهتين على الاخرى .

فكلما كانت انزل مرتبة واشد الصاقا بالجسمية واقرب درجة الى المادة الاولى وابتعد وجودا عن وجود الفاعل الاول فهي اقبل للكثرة والانقسام وابتعد عن التمام وكلما كانت عكس هذه الاوصاف عليها اقلب فهي اقبل للوحدة واقرب الى التمام وامنع عن قبول الخرق والالتيام والسق بعالم السور المجردة عن الابداد والاجرام وكذلك حكم الاعراض والكيفيات فان بعضها ابتعد عن الوحدة والتامة من بعض فان السواد والبياض ليسا كالكرة والدائرة اذ يتصور لكل من هاتين وحدة وتامة بحسب الواقع واما فيهما فليس شيء من الوحدة والتامة الا بحسب المقايسة والاعتبار .

فالموجود من الشكل في كل جزء من اجزاء الجسم الشكل جزء منه و
تمامه موجود في كلية الجسم وكلية الجسم الذي له وحدة طبيعية غير موجود في كل جزء من اجزائه وليس كذلك حال مثل السواد (١) والبياض .

١ - اقول والمراد بذلك ان مثل السواد والبياض كله مساو لجزئه في الاسم والحد بخلاف الشكل فان احد الكرة مثلا ليس بكرة وحكنا سائر اجزائها بحدود اجزاء السواد فانها سواد ومنها ذلك ان السواد وامثاله لعدم لسوتها بالجسم تكون حالة في الجسم بما هو جسم ومن حيث ذاته المنفصلة وان الشكل مثلا ليس بهذه المثابة من اللصوق بالجسم ولهذا لا يكون الجسم بما هو جسم في كونه محلا بل لا بد فيه من حيثية اخرى مثل كونه محلا بالحد الواحد والحد والحد ومثلا فانهم . (استاصلده)

واما القوى الجسمانية فان كان لها تمام ومعنى زائد على انها قوة في الجسم فانها موجودة في كلية الجسم واما اجزائها ففي اجزاء الجسم فالنفس من حيث انها قوة في الجسم فلها اجزاء بحسب اجزائه الشريف من اجزائها في الشريف من اجزاء الجسم كالقلب و الدماغ و الحسيس من اجزائها في الحسيس من اجزائه كالعقب والعجز .

هذا اذا اعتبر الاجزاء المختلفة للبدن و اما اذا اعتبر اجزائه المتشابهة المقدارية فليس بازاؤها من النفس الاقوة متشابهة سارية في الجميع على نحو واحد متشابه و كانها هي السمما بالطبيعة التي عرفت بانها مبدء اول لمركة ما هي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض واما هو كلاله للطبيعة وهو الميل فان تلك الطبيعة قوة من قوى النفس سارية في الاجسام ذات النفوس وهي في البسائط صورة نوعية مبدء فصل اخير و في المركبات سيما ذات النفوس ليست صورة مقومة بل حكمها حكم ساير القوى والكيفيات.

واما النفس من حيث انها امر في نفسها تامه الحقيقة مع قطع النظر عن انها قوة في الجسم او مباشرة لتحركه او تدبيره فليست هي ذات تجز من هذه الحيثية ولاها اجزاء في اجزاء الجسم لانها ليست ناقصة كاجرائها او قواها التي توجد في الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقة عن المواد و من حيث لها قوة سارية فيه فهي امر منقسم بانقسامه فما اشبه حال النفس بامر مركب من مادة و صورة او حيوان متالف من بدن و نفس لانها ذات جهتين احديهما قوة سارية في البدن حكمها حكم ساير المور الطبيعية والاخرى غير سارية فيه كالمنارقات .

فهذا حال النفوس المجردة الذوات واما غيرها فعبء الوحدة فيها ضمنية مقلوبة كالنباتات و رب حيوان كالحيات اذا جرى يتسمين توجد في كل واحد من قسميه قوة مركة حاسة زعانا مديدا كما يوجد في كل من قطعتي بعض الاشجار قوة نامية يظهر فعلها عند الغرس .

فصل (١٠)

في الاشارة الى نحو وجود الاشياء الكائنات

قد علمت مما سبق بعض الاسباب القريبة لوجود الامور الطبيعية وهي المادة الاولى والصورة وانجر البحث في تلافيهما الى اثبات السبب العقلي الفاعل للاجسام وستقف فيما يرد عليك من مباحث الحركات الكلية اثبات الفايات العقلية وهما سيان قاسبان لوجود الكائنات التي هي تحت السماويات فلو كان وجود هذه الاشياء على وجه يصح حصولها من ذيك السببين المفارقين فقط من غير حاجة الى سببين مفارقين لكانت سبيلها ان يبقى ويدوم ولكانت على تمامها اللابق في اول تكونها فكان اولها عين آخرها ولكن لما كان قوامها من مادة وصورة وكانت مع ذلك متضادة المورد متفاسدة الكيفيات الاولية وكل مادة لكونها قوة قابلة .

فان من شأنها ان يوجد لها هذه الصورة وضحا صار لكل واحد من هذه الاجسام حق و استيغال بصورته و حق و استيغال بمادته فالذى له بحق صورته ان يبقى ويدوم على الوجه الذي له والذي له بحق مادته ان يتغير ويوجد لها وجود مضاف لوجوده الذي كان لها واذا كان لا يمكن ان يوفي هذان الحقان معا في وقت واحد ادلا يمكن ان يتصور المادة بصور متضادة في زمان واحد .

بل نقول ان جميع صور الموحودات التي في هذا العالم كانت في العالم العقلي بابداع الواجب تعالى اياها كما ستعلم وقد مررت الاشارة الى وجود هذه الصور وجودا مفارقا و كان وجود الفاعل الاول يقتضى تكميل المادة بوجودها في هذا العالم لانه من التوابع المتأخرة على سبيل الفيض و كان ايجادها في المادة على سبيل الابداع مستحيلا اذ هي غير متأتية بل متعسبة لوجود صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة فقدد بلطف حكيمته حركة دورية و زمانا غير منبت ومادة مستحيلة من صورة الى صورة ولزم ضرورة ان يوفي هذه الى مدة و ذا الى مدة فيوجد هذه و يبقى مدة ما

محمولة الوجود

ثم يتلف ويوجد ضدها ثم يبقى ذلك مدة ثم يفتى وهكذا فإنه ليس وجود واحد
الضدين اولى من وجود الآخر ولا بقاءه اولى من بقاء الآخر فلكل منهما قسط من
الوجود والبقاء .

وايضا لما كانت المادة مشتركة بينهما فلكل منهما حق عند الآخر ويكون
عنده شيء ما لغيره وعند غيره شيء ماله فبعد كل منهما حق ما ينبغي ان يصير الى
صاحبه فالعدل في هذا ان تؤخذ مادته فتعطى لذلك و لذا ان تؤخذ مادته فتعطى
لهذا و تتعاقب المادة بينهما فلاحل الحاجة الى توفية العدل في هذه الموجودات
لم يمكن ان يبقى الشيء الواحد دائما على انه واحد بالشخص كما قيل مرأ :

از آن سرد آمد، این کاخ دل آویز . که چون جا گرم کردی گویدت خبر

فجعل بقاء الدهر على انه واحد بالنوع وهكذا بقاء المادة الاولى والحركة
الاولى والزمان الذي بها وجود هذا العالم فان لكل منها وحدة كوحدة الجنس وكل
باقى بالمعنى لا بالعدد فيحتاج في ان يوجد الى اشخاص بمداشخاص فيوجد اشخاص ذلك النوع
مدة ثم يتلف ويقوم مقامها اشخاص اخر منه فيبقى مدة ثم يتلف ويقوم مقام الاشخاص السالفة
اشخاص آخر ايضا من ذلك النوع وعلى هذا المثال الى ما شاء الله واراد .

فصل (١١)

في الاشارة الى الصور الاول وما بعدها والى نحو بقاء الفاسدات

منها ان من الصور ما هي اسطوانات .

وعنها ما هي كائنة عن اختلاطها فمن هذه ما هي عن اختلاط اكثر تر كيبا .

وعنها ما هي اختلاط اقل تر كيبا .

واما الاسطوانات فان المضاد المتلف لكل واحد منها هو من خارجه فقط اذ

كان لاضده في جملة جسميته و اما الكائن عن امتزاج اقل تر كيبا فان المضادات

التي فيه يسيرة وقواها منكسرة ضعيفة فلذلك صار المضاد المفسد له في ذاته ضعيفا قليل التأثير لا يتلفه إلا المفسد من خارج فصار المفسد له أيضا من خارج وما هو كائن عن امتزاج بهما امتزاج ومن اختلاطا أكثر تركيبا فبكثرة المتضادات فيه وتراكيبها يكون تضاد المختلطات فيه أظهر وأقوى المتضادات فيه قوية .

وأيضا لما كان حصولها من اجزاء وابعاض غير متشابهة لم يمنع أن يكون منها تضاد وتنافس فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه ومن داخله وما كان من الكائنات يتلفه المضاد من خارج فانه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائما مثل الماء و الصجارة فان هذين وما جانسهما لما يتحللان من الخارجيات فقط واما غيرها من النبات والحيوان فانها تتحلل من اشياء متضادة لها من داخل و اشياء مضادة لها من خارج .

فلذلك ان كان شيء من هذه ينملق عناية الله بان يبقى صورته مدة ما اعطاه قوة تخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائما ويكون ذلك شيئا يقوم مقام ما يتحلل و لا يمكن الا بان ينجذب الى جسمه جسم آخر يتصل به فيخلع عن ذلك الجسم صورته التي كانت له ويكتسب صورة هذا الجسم بعينه فجعلت في هذه الاحسام لصورها قوى اخرى هي العادية وما يخصصها ويحبها حتى صار كل جسم من هذه الاحسام يجتذب الى نفسه شيئا ما مضادا له فينسلخ هذه تلك الضدية ويقبله بذاته ويكسوه الصورة التي هو منبلس بها الى ان يتفقد هذه القوة منه في طول المدة فيتحلل من ذلك الجسم ما لا يمكن للقوة الجارية ان يرجعته فيتلف .

فبهذا الوجه ينحفظ الاجسام من المتلف الداخل واما انحفاظ الجسم من المتلف الخارج فبالآلات جعلت بعضها فيه كقوة الشو في السات يهرج الاوراق للمياة عن الحر والبرد المفسدين من خارج وكقوة الحركة الارادية في الحيوان وبعضها من خارج جسمه متملا كان او غير متصل اما المتصل فكالاوراق للنبات وكالشعور والمخالب والانتفاخ والاباب للحيوانات ، واما المنصل فكاللبس وآلات العرب والاسان

وكالبيوت والمساكن للحيوان .

ثم اذا كانت العناية متعلقة ببقاء مالا يبقى الا بالنوع لا بالعدد لما علمت فاحتيج في ان يقوم مقام ماتلف من الاشخاص اشخاص اخرى يدوم بها الواحد النوعي الى قوة اخرى تخلف مادة متصلة من مادة الشخص السابق يحدث فيها صورة غير الصورة السابقة بالعدد لينحفظ بها وبامثالها النوع يقال لها القوة المولدة و لها ايضا حوادم ومعينات ليس هذه مقام تفصيلها وموعد مباحثها عن ذي قبل اشاء الله الحكيم

الفن الخامس

في ان نمو وحود الاجسام الطبيعية ليس الا على سبيل التجدد و الانقضاء و الحدوث الاستمراري من غير دوام ولا بقاء و كانا قد احكمنا بنبان هذا المطلب و اوضحنا برهانه وسبلنا سبيله لمن وفق له فيما مضى من الكلام حيث تكلمنا في فصول المرحلة الرابعة التي في مباحث القوة والفعل واحكامهما واحكام الحركة والسكون و نمو وحود الطبيعة التي هي العلة القريبة للحركة سيما المصل الممنون بالحكمة المشرقية في فصل كيفية ربط المتغير بالثابت و فصل اثبات الحركة في الجوهر و الذنب عن الاشداد الجوهرى في الجواهر المادية لكنا نريد ان نذكر ههنا نمطاً آخر من الكلام مافيه زيادة توضيح وتأكيد لهذا المرام اذ به عراية عن ما ارتكر في اذهان الجماهير وحيد عن المشهور عند الناس من ان الفلسفة كانها توجب القول بقديم الاجسام سيما الافلاك والكواكب و كليات العاصر

فلاجل ذلك اسأوا الظن باعظم الحكماء السابقين فنسوا اليهم القول بتسرد الافلاك وسحوها ، نعم هذا الطعن يتوجه الى متأخريهم لتصوير اظهروا عدم مساهمة ايرهم وحوالطهم كل الصفاء .

فالذي وصل اليه من مآثورات كلامهم خلافا لما اشتهر عند المتأخرين من انهم ذهبهم قديم العالم و تسرد الافلاك كما ستطلع عليه من اقوالهم سذكرها في هذه

فصل (١)

فيه لامعة عرشية

قد لوحنا لك فيما سلف من الكلام ان ادارة الافلاك و تسيير الكواكب و جريان العالم على ما هو به انما الفرض به ان يكون العالم كله خيراً وسعادته وان اصل الابداع والايجاد جود الباري ورحمته وايصال كل شيء الى كماله ومنتهاه وتحريكه الى غايته و مناه و ابلاغ السافل الى العالى وتصور كل مادة بصورتها اللائقة بها و تصيرها افضل ما يتصور فى حقيقتها .

فكما ان بلوغ المنحرك الطبيعى الى حيزه سكونه و كذا بلوغ الطبيعة الى القوة النفسانية غايتها، فكذا بلوغ النفس الى درجة العقل سكونها وهو نهاية النفس كما ان الباري نهاية العقل ومادونه فمنذ ذلك الى احوال الدائمة والطمانينة النامة والخير العظمى وهذا هو الفرض الاقصى فى بناء العالم وتحريك السموات وتسيير الكواكب والاجرام و سائر الاستعالات و الانقلابات وفى انزال الملائكة والرسل عليهم السلام من السماء بالكتب والوحى والاباء اعنى ان الفرض كله ان يصير العالم كله خيراً فيزول منه الشر والنقص ويعود الى ما بهد منه فيصير لاحقاً آخره باوله وعاطفاً نهاية دوره بمبدئه فيتم الحكمة وتكمل الخلقة ويرتفع عالم الكون والفساد ويبطل الدنيا ويقوم القيمة الكبرى و ينمحق الشر واهله وينقرض الكفر وحزبه و يبطل الباطل و يحق الحق بكلماته، فهذا هو الفرض الاقصى والمعرفة العظمى .

فتظهر من هذا البيان ان الاجسام وطبايعها وقواها كلها عرضة للتدور والفناء ولاحظ لها من الديمومة والبقاء فاحفظ هذا السر المخزون والعلم المكنون الذى لا يسه الا المطهرون .

سر آخر

في تلاشي عالم الطبيعة ودثوره وفنائه

اباسل اللذات الحسية والانوار والالوان المبتهجة و الروايح والطموم اللذيذة
والاصوات المطربة كلها الموجودة في الطبيعة من افاضة النفس عليها باذن الله سبحانه
فاليها مساقها ومعادها .

و لاجل ذلك ترى نفوسنا يترشح تلك الصور من موادها اليها بقواها الحسية
ويتصرف فيها كيف يشاء بقوتها المنصرفة والمنحيلة فكل ما في الطبيعة فهي في النفس
تنزلت اليها غير ان الطبيعة شوشنها وكدرتها لما ما زجتها واختلطت بها اذ كانت دونها
في الرتبة (١) .

و قد مر بيان ان الوجود الجسماني ممزوج بالاعداد ومختلط ليه بالقصور و
صفاء بالكدر فسميت تلك الشوائب المكدره شرا وبالا لما كانت معوقة للخبرات
وحصلت من ذلك الاشياء المتضادة المتخالفة بعضها لبعض من الضرور و النقايس و
الافات و المعن و سائر ما يوجد في هذا العالم الطبيعي و هو بجملته عالم الكون و
الفناء و عالم التضاد سواء كان على نعت الاتصال كعالم الافلاك او على نعت الانفصال
الاتفكاكي كعالم الاسطقسات و المركبات و كل كمال و لفة في هذا العالم فاصله
في عالم آخر و هو هناك على وجه اتم و اقوى واشد و اعلى و النواصي .

و كميل يتوهم منوهم ان اللذات و الخبرات موجودة في المحل الناقص
و معدومة في المحل الفاضل و اذا كان الامر كما وصفناه فكل شيء يعود الى اصله و كل
ناقص ينوجه و يرجع الى كماله و كل سعيد ينقلب الى اعله مسروراً و كل شقي
ينعذب مدة بشقائه و يتبدل عليه جلوده فنجبا بعد فنجح حتى يصعد الى دار السعيم او
يهوى الى مقره في العميم و قاما من طنى و آثار الحيوة الدنيا فان العميم هي الماوى
واما من خاف مقاهربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى .

١ - بمعنى لما كانت رتبة الطبيعة ادون و انزل من رتبة النفس لانها نارلة منها فلهـ
يمكن لها الصفاء في الوجود فكانت كدره و مكدره .
(اسماهلره)

سر آخر

قد انكشف لك مما شهدنا عليك بياته واوضحنا برهانه ان الطبيعة الجسمانية فلكية كانت او عنصرية مما يتلاشى ويضمحل شيئاً فشيئاً ولو نظرت الى احوال نفسك وكل ذى نفس ظهر لك ان شأن ما يتصرف فيه النفس من الطبايع والقوى والاجرام ان تذوب وتذبل ويتحلل ذاتها وصفاتها على التدريج في خدمة النفس وطاعة الامر الاعلى .

و هكذا شأن كل سافل بالنسبة الى العالى ودأب كل فرع بالنظر الى اصله وكل مطول بالقياس الى علوه .

ثم لو تأملت قليلاً لوحدت ان النفس التي وقفت لها ادنى ارتفاع من مقام الطبيعة ودرجة الحس فهي غير راضية في الكون مع الطبيعة ولا مشتاقة في الرجوع اليها لانها مجبولة في محبة البقاء والتفاخر على اتم الحالات ولولم يكن ذلك مقنضى غريزة كل نفس لما كانت كل واحدة من النفوس البحرية بل الحيوانية يشتهي ان يكون امير نوعه وسلطان بلده ورئيس اهله

وهذا شيء مركوز في جيلة كل ذى نفس اعنى الارتقاء الى مرتبة العقل و اشتياقها اليه اكثر من اشتياقها الى مرتبة الحس و الطبيعة و سائر الاشياء الدنية و الشهوات الحسية ان لم يعقها عائق ولم يحررها مخرج عن فطرتها الاصلية الى فطرة الطبيعة ومادونها .

فاذا كانت النفس سليمة الفطرة غير مريضة كان شوقها الى ما فوقها اذ كانت معالي الامور اشبه اليها كما ان سفاسفها وتقايصها اشبه بالطبيعة فالتنفس اذن مجتهد دائماً في طلب البقاء كطرفة من التجدد و الزوال والبقاء كما علمت ليس من صفات الطبيعة وهو من صفات العقل .

فبهذا الاحتداد الغريزي اذا وصلت الى مرادها و هو مقام العقل تخلت عن الطبيعة واتحدت بالعقل

و قد علمت ايضا فيما مضى صحة اتحاد النفس بالعقل وليس ان النفس اذا انفصلت عن الطبيعة بقيت للطبيعة هوية متصلة عن هوية النفس لان هذا من سحيق القول كما مربياته غير مرة . فادرا تصحلت النفس عن مقام الطبيعة بطلت الطبيعة ودثرت ، لان قيامها بالنفس كما ان قوام النفس بالعقل و قوام الكل بالنفس القيوم ولا حل ان قوام الطبيعة بالنفس وكانها كانت تحس بالمعنا والاضمحلال دون النفس صارت جذابة للنفس اليها ومنروقة في عينها حائلة بينها وبين تقدسها وطهارتها واتصالها بالعقل معافاة ان يبطل ويضمحل .

وهذا ايضا لحكمة و مصلحة من الله في اشتغال النفس برهة من الزمان لتدبير عالم الطبيعة الى ان يقضى الله امراً كان مفعولاً ، فاذن قد ثبت بالبرهان المأخوذ من العلة الفائية ان جميع عالم الطبيعة دائرها لك

وهم وكعلم

ولك ان تقول: ثم وجب الدثور والماء للطبيعة وكيف لا يلتحق بمنزلة النفس كما يلتحق النفس بمنزلة العقل؟ قلت : قد علمت ذلك فيما سبق واما البيان اللمى لذلك فهو ان النفس حيث كانت ذات جهتي لانها من جهة ذاتها كانها جوهر عقلي ثابت بالقوة و من جهة تعلقها بالطبيعة و سببها اليها جوهر متجدد غير ثابت وهاتان الجهتان مما يشبه ان يكون احدهما مقومة للنفس داخلة في قوامها لانها الحصة العالية والاخرى لاحقة لذاتها وهي الحصة السافلة المضافة الى امر متحدد

فاذا سقطت عنها هذه الاضافات رجعت الى منصفها الاصلي وحيزها العقلي واما الطبيعة فهو سارية في اقطار الهاوية نائية عن عالم البقاء والنور متخلصة الى محل التجدد و الدثور فهي لاهية عن الامور العقلية غير عارضة بها ولا مشتاقة اليها فلا يمكنها اللحوق بعالم البقاء و بما فيها من الجهة العقلية النوعية فحكمها حكم ساير المعاني النوعية .

و الكليات الطبيعية لا وجود لها استقلالاً إلا بما تقومها وجوداً ويحصلها شخصاً
فهي أيضاً جسمانية الكون و كل جسماني الكون فهو متجدد الوجود لابقاء له ولائحات
فيه فالطبيعة لا شعور لها بذاتها ولا بغيرها فلا شوق لها إلى عالم العقل فلا يدوم وأيضاً
لا يمكن بقاؤها إلا بالنفس كاملاً .

وقد علمت أن النفس لا تقوم فيها و معها بل يرتقى عنها و تغلبها لأنها معنة
وعذاب لها و إنما اهبطت النفس إليها و بليت بها لصيان وخصان اغترافها في النشأة
الأولى وخطيئة صدرت عنها في عبء الوجود و أول الولادة فاستوجب الوقوع في
موضع البلية و المعنة حتى يزول عنها التقايص و العيوب و دبرن الذنوب و وسخ
الجرائم فتخرج عند ذلك عن السجن الطبيعي

ثم إن مكان البلية لا يبقى عند خروج المذنب من ذنبه كما أن السجن إذا خرج
عنه المسجون لم يبق له بيت مغلق بابه و لا أيضاً حاجة إلى السجن بعد خروج
المسجون .

و إليه الإشارة بقول الصادق عليه وآله السلام: لا يقوم الساعة و على وجه الأرض
من يقول الله الله فلذلك و جب في الحكمة الإلهية و السنة الواحشية ذوال الطبيعة و تلافيتها
و دثورها و اصمحلها

فثبت بالبرهان السريع أن ذهاب الطبيعة و دثور الأجسام أمر ممكن واجب
في الحكمة و أن الطبيعة سواء كانت سماوية أو أرضية إذا استحوذت و ذهبت تحلت
النفس و لخراب البيت (البدن خ ل) ارتحلت كما قال سبحانه و إذا السماء انشقت و اذنت
لربها و حققت و إذا الأرض مدت و اقلت ما فيها و تمحلت .

فإن اشفاق السماء إشارة إلى ذهاب طبيعتها عند ما رجعت نفسها إلى بارئها
و ادنت داعيها وهو معاد قوله تعالى: «يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية
مرضية فادخلي في عادي و ادخلي جنتي» .

فصل (۲)

ففي الكليات ان كل متحرك جسم كان او طبيعة او نفسا سيؤول

الى فناء بل كل شيء هالك الا وجهه كما نعلق

بہ القرآن و ولطفہ الیہ

و اعلم ان الباري جل ذكره فاعل كل شيء و قد مر في مباحث العلل و
المملولات و احكامها ان الفاية الذاتية لكل شيء يرجع الى فاعله بسبب
قوية لا حاجة الى اعادتها هيئنا لحصول الفناء عنها بالرجوع الى ما هناك لمن كل له
قلب متوقد .

وبالجملة انه جل مجده خيره محض لاشرفيه اصلا و وجود صرف لا يشوبه عدم
و كل ما يكون خيرا محضا و وجودا بحثا يطلبه وينترب اليه كل شيء طبعيا و ارادة او
يطلب ما يطلبه و ينترب اليه ما ينترب اليه طبعيا و ارادة .

وهذا امر مركوز في جبلة العالم وجبريَّاته وكيَّاته ومحسوساته ومعقولاته
وإرضياته وسماديَّاته و مركباته و مبسوطاته كما قال سبحانه : **وَاللَّهُ يَسْجُدُ مِنْ فِي
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ وَقَوْلُهُ : **وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ
وَمَنْ تَصْنَعُ أَجْزَاءَ الْعَالَمِ لَمْ يَجِدْ مَوْجُودًا** الأولى توجه غريزي أو حركة جبلية إلى
ما هو أعلى منه طلباً للبقاء الأبدى والشرف الأقيم وتحلماً من الوجود الأنقص المشوب
بالمعدم والفساد وهكذا .**

فما من موجود الاوله عشق وشوق غريزي الى ماورائه وهذا المعنى في بعض الاشياء معلوم بالضرورة و في بعضها مشهود بالحس و في بعضها مكشوف بالبرهان و في الكل متيقن بالاستقراء و التنبع مع الحدس الصحيح فضلا عن البرهان المشار اليه من ان الوجود خير منعدم مؤثر لذاته و ما ذكر ايضا فيما سلف من ان العالي لا يفعل شيئا لاحل السافل بل لاجل ذاته كالبارى اول اجل ما هو اشرف من ذاته كما سواه

حتى ان النار لا يحرق شيئا كالخشب مثلا لاجل ان يهترق المادة وكذا الماء لا يرطب شيئا كالشوب لاجل ان يتل بل لاجل ان يكمل كل منهما ذاته ويعاقل على جوهره و طبعه .

وكذا النفس لا يدبر البدن لان ينسلح حال البدن و يعتدل مزاجه و يستقيم نظام اجرائه بل لان يبلغ الى كماله او يصل الى غايتها و ينال همتها و شهوتها فكل موجود سافل له طريق الى كماله العالي يسلكه طبعه او ارادة و كل من تصور في حقه نوع من الكمال فلا معالة يتوجه اليه و يطلبه او يشاق اليه طلبا طبيعيا او شوقا نفسانيا .

وهذا الطلب والشوق المر كوزان في جيلة الالهياء لولم يكن لهما غاية ذاتية ونهاية ضرورية لازمة لكان ارتكازه في الجيلة والفريزة عبثا وباطلا وهباء ومطلاولا باطل في الوجود ولا تنطبق في الطبيعة .

فقد علم ان لكل سافل قوة امكان الوصول الى ما هو اعلى منه .

وهذا الامكان اما ذاتي يقطع كما في البديعات واما السعداء كما في المكونات ففي الابداعات اذ قد ثبت الامكان و وجد المقضى و رفع المانع والقاسر حصل المقصود والغاية والمانع والقاسر لا يوجدان في المفارقات لعدم التضاد والتزاحم كما في عالم الحركات فالوصول متحقق ابدأ .

واما في هذا العالم فالقواسر والغرور وان كانت موجودة الا انها ليست دائمية ولا اكثرية لانها من الاسباب الاتفاقية لامن الاسباب الفاتية للاشياء وقد برهن في مباحث الملة والمعلول ان الملل الاتفاقية اقلية الوجود لاتدوم ومع قلنها وانقطاعها لا يوجد الا في غير الملكيات .

واما فيها فالطبايع الاثيرية على مقتضى حالها من الفوز بمقاماتها اللابقة فلها الوصول الدائم الى معاشيقها العقلية من جهة نفوسها الكلية ولها ايضا في كل آن وصول تدريجي الى مقصودها من جهة نفوسها الجزئية .

واعلم ان الغاية للطبيعة الجزئية اولاً بالذات طبيعة حروية اخرى وهكذا الى ما شاء الله والغاية في الطبيعة الكلية طبيعة عقلية اخرى فوقها بالعلية والشرف .

فاذا قرر هذا فنقول : ان لكل طبيعة حية فلكية او عنصرية طبيعة اخرى في العالم الالهي وهي المثل الالهي والصور المعادقة وهي صورها في علم الله و كانها هي التي سماها افلاطون وشيخته بالمثل النورية وهي حقايق متصلة نستلها الى هذه الصور الحسية الدائرة نسبة الاصل الى المثال والشبح وانما هي تكون اصول هذه الاشباح الكائنة المتجددة لانها فاعلها وغايتها وصورتها ايضا بوجه لان تلك الاصول الاعلون هي عقليات بالفعل وهذه لا يخلو عن القوة والامكان

وهذه بحسب وجودها الكوني سالكة نحوها مشنقة اليها فهي من حيث جزئيتها وتشخصها الزماني الاتصالي تال منها شيئا فشيئا على التالي حسب توارد الاستعدادات الزمانية فيحصل صورها على موادها حصولا بعد حصول على التدريج وذلك لان لكل صورة مفارقة شئوا وجبات وجودها وحشيات لا يحيط بها الا الله

واما بحسب وجودها العقلي فهي واسلة اليها منعدة بها اتعادي الغاية بدايتها عند بلوغ النهاية وتمام الحركة وامانتك العقليات والمثل النورية والعلوم الالهيات فهي ابدأ متصلة بفاعلها وغايتها ملاحظة لجمال بارئها مستفرقة في بحر اللاهوتية مطبوسة في نور الاحدية القيومية بحيث لم يرجع الى ذاتها طرفة عين لان الامكان هناك لا يعارق الوجوب والقوة لا يباين الفعلية والتقص لا يخلو عن التام

فهي ابدأ مستهلكة الذوات في ذات الحبيب الاول لا هرق بينهم وبين حبيبهم كما ورد في الحديث القدسي ولا مجال لهم في الانابة والغيرية .

واما ابليس وجنوده وهم اصحاب الاوهام والاحتجابات فليسوا منهم ولا من طبقتهم والالما وقع منهم الافتحار والانابة والاياء عن السجود لان لكل من العالين سجدود وركوع وخضوع ا

وهم وإزالة

وليس لأحد أن ينكر وجود المشق الرباني والمحببة الالهية في هذه الصور المفارقة لما بينا أن محبة العالي مر كوزة في جبلة السافل (١) دلالة أن يقول المحبة لا توجب الوصول والالما وجد في العالم محب مهجود و لو سلم الوصول فربما كان المطلوب نيل التشبه بالمشوق أو التقرب منه لا الوسلة والاتحاد .

لأنا نقول: أن كل حيل أو شوق جبلي مر كوزة في قوة ذات الشيء فمعنى ارتكازه فيها هو أن يمكن لها بحسبه حصول ما يميل و يشاق إلى أذاخلى وطبعه إلا لما منع خارج من هوية ذات الشيء

ثم إن التخلف عن مقتضى ذات الشيء لمانع والحرمان عنه لا يكون إلا في عالم الاتفاقات والاضداد وذلك أيضا يوجد في بعض أشخاص النوع المعوقة عما يقصده بحسب فطرتها الأولى من جهة خصوص هوياتها الجبرية على سبيل الشذوذ لا من جهة طباعها النوعية فانها أيضا منتهية إلى غاياتها وأما ما ارتفع عن الكون فكل منه على مقتضى ما فطر عليه من غير تخلف عما يهيمه ويطلبه .

وإذا ثبت هذا فنقول القائل: يجوز أن يكون المطلوب أمرا نسبيا كالشبه أو القرب من المطلوب، مدفوع بأن هذه الأمور إن أريد بها نفس المعاني الإضافية فليس من المطالب الصحيحة أدلا وجود لها استقلالاً سيما في الذات العالية وكذا إن أريد بها أمر عرضي لأن العرضي أخس رتبة من أن يكون غاية ذاتية لأمر جوهرى فإن غاية الشيء ومطلوبه يجب أن يكون أعلى وأشرف منه .

والجواهر أي جوهر كل أشرف من العرض فلو كان كذلك لزم كون شيء واحد

١ - فإن الوجود الناقض من العالي على السافل من المحبة و المعنى من السافل

للعالي فانه أدراك حسن العالي وجماله ولفاقيل لولا عتق العالي لا تخلص السافل، فتأمل .

(استعمل به)

شريعاً وخسيساً معاً من جهة واحدة كما لا يخفى .

ثم لو تكلف متكلف يجوز ان يكون الغاية المطلوبة كون ذلك الجوهر معاملاً لتلك الصفة المرضية الكمالية

قلنا : ذلك على تقدير صحته لا يضرنا لان الكلام عائد اليه في انه مع كونه على تلك الصفة فهو اما على غاية الخير والنعمان التي لا اتم ولا اشرف منه او يكون فوقه كمال اتم خيرية واشرف وجوداً واعلى رتبة .

فعلى الاول يلزم المطلوب وعلى الثاني يتحقق له غاية اخرى تقتضى ذلك الشيء بحسب حيث طلبه والالتجاء اليه لئلا يضر من انه ما من موجود سوى الواجب القيوم جل ذكره الاول غاية مطلوبة فوقه والكلام جار ايضاً في غاية غايته وهكذا الى ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى غاية قصوى لا غاية فوقها وهو الباري غاية الكل وقامل الكل جل سبحانه فهو الواحد القهار

فثبت و تحقق انه لا قدم سواء واليه يرجع الامر كله سبحانه الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون ؟

حكمة مشرقية

كل هوية سواء كانت واجبة او ممكنة فلا بد = لها من لوازم عقلية وفروقات هي معاليله كالشيئية والمطلومية والموجودية و خصوصاً الهوية التي اصل الهويات و منسج كل انية ووجود و منشأ كل مفهوم ومية فاذا الذات الالهية لها اشعة وانوار واضواء وآثار كيف والوجود كله من شروق نوره و لعمان ظهوره

وتلك الاضواء والانوار سماها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعالة والمشائون وهم اصحاب المعلم الاول سموها بالصور العلمية القائمة بذاته تعالى والافلاطونيون وشيعتهم بالمثل النورية و الصور الالهية و جمهور المكلمين بالصفات القديمة و

المعتزلة بالاحوال و الصوفية بالاسماء او بالاعيان الثابتة (١) و لكل وجهة هو موليها .

وتلك الاشعة كيف تفارق اصلها و منبعها و لو فارقته وجودالم يكن اشعة و مثال هذا في الشاهد اشعة شمس عالم المحسوس والله المثل الاعلى في السموات الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء ناطقة فعالة واشعة شمس المحس انوار لغبرها لانذاتها ولهذا انها غير احياء ولافاعلة .
وايضا تلك الصور الالهية لها اتصال عقلى لمبدئها وغايتها بخلاف هذه الاشعة فان لها نسبة وضعية بالشمس فابن هذا من تلك ٢ .

فصل (٣)

في ان القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الانبياء
عليهم السلام والحكماء

اعلم ان ما ذكرناه و اوضحناه سابقا و لاحقا من حدوث العالم بجميعه من السموات وما فيها والارضيات وماؤها هو بينه منجب اهل الحق من كل قوم من اهل الملل و الغرايع الحق و جميع السلاك الالهية الماضية و اللاحقة لان قابلية اهل الحق و الموحدين في كل دهر و زمان لهم دين واحد و مسلك واحد في اركان العقيدة و اصول الدين و احوال المبدء و المعاد و رجوع الكل اليه سبحانه .
اولا ترى ان اديان الانبياء كلهم و الاولياء صلوات الله عليهم و رحمته و اتباعوا احد لا خلاف يتقل منهم وينهم في شيء من اصول المعارف و احوال المبدء و المعاد .

و من لم يكن دينه دين الانبياء عليهم السلام فليس من الحكمة في شيء و

١ - و الا فقد لزم ان كانت السورة عنه ان يكون متفردا عن السورة التي عنه

فليكون هو سورة و قد بينا انه قيل الا يباح اذا هو قسط . (اسماعيل بن)

لا يمد من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفة الحقائق والحكمة من اعظم المواهب
و المنح الالهية و اشرف الذخاير و السعادات للنفس الانسانية و بها قيام العالم العلوى
وابتهاجات جميع الموجودات

و من اعظم البلايا والرزية الاعراض عنها والبصود لها كما قال تعالى و
من اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا و نعمره يوم القيمة اعمى ، الية ، و
قوله و كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ، و قد ران على قلوبهم ما كانوا
يكسبون .

واعلم ان القان با عظم الحكماء و اساطيسهم حسبا وجدنا من كلماتهم و
آثارهم وقد اتفقت افاضل كل عصر وزمان على فضلهم و تقدمهم و شهدت امثال كل
طائفة بزهدهم و صفاء ضمائرهم و انخلاصهم عن الحس و تجردهم عن الدنيا و رجوعهم
الى المادى و تشبههم بالمادى و تخلقهم باخلاق البارى اثم منفقون على اعتقاد
حدوث العالم بجميع جواهره و اعراضه و املاكه و املاكه و بساطه و مركباته الا
ان هذه المسئلة لغاية غموضها لم يكن لغيرهم من الباحثين و الناظرين فى كتبهم
تحقيقها و فهمها على وجه سلم عن التناقض و الانحراف عن القواعد العقلية
و لعمري ان امساة الحق فى هذه المسئلة و امثالها مع التزام القواعد الحكمية
و المعاملة على توحيد البارى و تقدسه عن وصمة النكير و النكر من قصوى مراتب القوة
النظرية المجاورة للقوة القدسية .

وفعن نريد ان نذكر فى هذا الموضع جملة من اقوال جماعة من الحكماء
الاولى دالة على انهم قد اسابوا الحق فى هذه المسئلة شاهدة بانهم وافقوا اهل السفارة
الالهية فى حدوث العالم و حدوثه .

واعلم ان اساطين الحكمة المعتمدة عند طائفة ثمانية ثلثة من الملطيين نالـ
و انكسيماس و اغاثاديمون و من اليونانيين خصة انباذ قلس و فيثاغورث و سقراط
و افلاطن و ارسطاطاليس قدس الله نفوسهم و اشر كنا الله فى صالح دعائهم و بر كتبهم

فلقد اشرقت انوار الحكمة في العالم بسببهم وانتشرت علوم الربوبية في القلوب لسببهم
 وكل هؤلاء كانوا حكماء زهاداً عباداً متألين معرضين عن الدنيا مقبلين الى
 الآخرة هؤلاء يسمون بالحكمة المطلقة ثم لم يسم احد بعد هؤلاء حكماً بل كل
 واحد منهم ينسب الى صناعة من الصاعات او سيرة من السير مثل بقراط الطبيب
 واوميرس الشاعر وارشميدس المهندس وذي مقراطيس الطبيعي ويوداسف المعجم
 ولكل من هؤلاء الحصة كلام كثير من انواع العلوم .

فنحن نذكر ما وصل اليها في حدوث العالم الجسماني من كلمات هذه الاساطين
 الخمسة اليونانيين والثلاثة من الملطيين مع ما وجدنا من كلمات غيرهم الذين كانوا
 بعدهم في الرتبة وذلك لان هؤلاء الثمانية الاعلون بمنزلة الاسول والمبادئ والاباء
 وغيرهم كالعمال لهم، وذلك لانهم كانوا مقبسين نور الحكمة من مشكاة النبوة ولا خلاف
 لاحد منهم في اصول المعارف .

وكلام هؤلاء في الفلسفة يدور على وحدانية الباري واحاطة علمه بالاشياء كيف هو
 كيفية صدور الموجدات وتكوين العالم منه وان المبادئ الاول ماهي وكيف هي وان
 المعاد ما هو وكيف هو بقاء النفس يوم القيمة وانما نشأ القول بقدوم العالم بعدهم لاجل
 تعريف الحكمة والعدول عن سيرتهم وقلة التدبر في كلامهم وقصور الفهم عن نيل
 مرادهم فمنهم ثالث الملطي وهو اول من تفلسف بمطلبه بعد ما قدم اليها من مصر و
 هو شيخ كبير نثر حكيمته .

قال: ان للعالم مبدعاً لا يدرك صفته العقول من جهة هوئيه وانما يدرك من
 جهة آثاره واهداه وتكوينه الاشياء .

ثم قال : ان القول الذي لامر دله هو ان المبدع كان ولا شيء مبدع فابعد
 الذي ابداع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان هو
 فقط فليس يقال حيث جهة وجهة حتى يكون هو والصورة او حيث حيث حتى يكون
 هو والصورة والوحدة الخالصة ينافي هذين الوجهين والابداع تأيس ما ليس بشيء

واذا كان هو مؤسس الايات فالتأيس لامن شيء متقدم لمؤسس الاشياء لا يحتاج ان يكون عنده صورة الايس (١) بالايسية .

قال: لكنه عنده العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعث منه كل صورة موجودة فى العالم على المثال فى العنصر الاول وهو محل الصور و منبع الموجودات وما من موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى الا وهى ذات العنصر صورة ومثال عنه انتهى .

اقول: كلام هذا المفسوف مما يستفاد منه اشياء شريفة

منها انه تعالى كل ولا شيء معه و سيكون ولا شيء معه ولا يبقى معه كما فى قوله تعالى لمن الملك اليوم الله الواحد القهار
ومنها ان الاثر الصادق عنه تعالى وجود الاشياء وايسنها لامبيتها وعلم من قوله هو مؤسس الايات ان الوجود الممكن مجعول منه حملا بسيطا وقد علمت انشاء كثير من المقاصد التى منها حدوث الطبايع عليه .

ومنها ان العالم العقلى ب كله جوهر واحد نشأ من الواجب بجهة واحدة ومع وحدته فيه صور جميع الاشياء وهو المبرر عنه فى لسان الفلسفة بالعنصر الاول و فى لسان الشريعة بالمعلم الاعلى الى غير ذلك من الموائد التى لو ذكرنا ها لطال الكلام .

ومن العجب انه نقل عنه ان اصل الموجودات الماء ، قال: الماء قابل كل صورة ومنه ابدعت الجواهر كلها من السماء والارض ولا يبعد ان يكون المراد به الوجود الانبساطى المبرر عنه فى اصطلاحات الصوفية بالنفس الرحمانى المناسب لقوله تعالى وكان مرثه على الماء .

١ - هذا القياس صحيح من الكل الذى ليس له وجود سوى وجود الاحاد كما نحن فيه

فان مجروح المراتب وجوده من الوجودات المعادلات وامانى الكل الذى له وجود سوى

(امما هلده)

وجود الاحاد هذا القياس له باطل فاسد ، فانهم .

ومن هؤلاء الاعظم انكساغورس الملطي رايه في الوجدانية مثل راي تاليس الان في كلامه رموزا و تجوزات يتوهم ان فيه تجسيم الاله ، تعالى الحق عن ذلك علوا كبيرا ، مثل ما حكى انه قال ان الحق الاول ما كن غير متحرك والسكون في عرفهم عبارة عن الوجوب الذاتي وربما يطلق عندهم بمعنى عدم الثبات العالي الى السافل اذا كان مفادقا معضا والمركة عبارة عن الفاعلية اى الابداد التدرجى او عن الوجود بعد عدم .

و حكى عنه فرغوريوس انه قال اصل الاشياء جسم واحد موضوع لكل لانهاية له ومنه يخرج جميع الاجسام والقوى الجسمانية .

اقول : لعله اراد بالجسم الاول الموجود الاول و عبر عنه بالجسم لانه فاعله ومقومه ومصوره ولا يبعد ان يكون عنى به الهيولى الاولى المتقومة ذاتها من الجوهر الامتدادى مطلقا وهى المبدء القابلى للكائنات وفيها القوة الغير المنتهية للانفعال حسبما يكتسبها من الفاعل الاول الغير المنتهى فى الفعل .

و حكى عنه ان الاشياء كانت ما كنة ثم ان العقل رتبها ترتيبا على احسن نظام فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط ثم من متحرك ومن ساكن ومن مستقيم الحركة ومن دائرة و من افلاك متحركة على الدوران ومن عناصر متحركة على الاسنقامة و هى كلها بهذا الترتيب مظهرات لما فى الجسم الاول من الموجودات و يحكى عنه ان المرتب هو الطبيعة وربما يقول المرتب هو البارى .

اقول : قد علم من الاسول التى اسلفنا ذكرها وجه صحة ما ذكره فتدبر كى تدرك غوره ، ومعنى قوله ان الاعياء كانت ساكنة انها كانت لها كينونة عقلية قبل هذه الاكوان الطبيعية .

ومن هؤلاء انكسيمانس الملطي المعروف بالحكمة المذكور بالخبر كان يقول ان هذا العالم يدثر ويدخله الفساد ومن أجل انه سئل تلك العوالم وثقلها نسبته اليها نسبة القشر الى اللب والقشر يرمى .

قال: وانما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل نور ذلك العالم والإلهام ثبت طرفه عين ويبقى ثباته الى ان ينفى جزؤه المتمزج جزؤها المختلط فاذا نفى الجزء ان عند ذلك دثرت اجزاء هذا العالم وفسدت وبقيت مظلمة و بقيت الاتس الدسة في هذه الظلمة لا نور لها ولا سرور ولا راحت ولا سكون ولا سلوة .

وقال : كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم الاول فالصور عنده بلانها قال ابداع الواحد هو حدانيته صورة العنصر ثم العقل انبعث عنها ببدعه الباري فرتب العنصر في العقل الوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الانوار واصناف الآثار وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة دفعة واحدة كما يحدث الصور في المرآة الصقيلة بالازمان ولا ترتيب بعض على بعض غير ان الهولي لا يحتمل القبول دفعة واحدة الا بترتيب و زمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى .

القول : قد علم من كلامه ان مذهبه دثر هذا العالم وفساده وقاده واضمحلاله وزواله وتظهر من كلامه ايضا ان علومه تعالى قديمة قائمة بذاته من غير لزوم تكثر في صفاته وان معلوماته حادثة لقيامها بالهولي التي شأها القوة و الاستعداد و قبول التغير والتجدد لصور الاجساد صورة بعد صورة .

ومن عظماء الحكماء وكبرائها ابا ذقلى وهو من الخمسة المشهورة مر رؤساء يونان كن في زمن داود النبي عليه السلام وتلقى العلم منه واختلف الى لقمن الحكيم واقتبس منه الحكمة ثم عاد الى يونان .

فقل عنه انه قال ان العالم مركب من الاسطقات الاربع وانه ليس ورائها شيء ابسط منها وان الاشياء كامنة بعضها في بعض وابطل الكون والمعاد والاستعالة والنمو .

القول : و لكلا قوليه وجه صحة اشرنا اليه في رسالة اثبات حدوث و كون الاملاك عنصرية مما يمكن تصحيحه ولكن العناصر فيها على وجه اعلى واشرف من ما يوجد في السفليات والى هذا المذهب مال بعض الرفقاء الكاملين .

واما مذهب الكون فليس معناه ما فهمه الجمهور من اهل النظران في التام

مثلا صورة مائية بالفعل الا انها اخفيت عن الابصار واستبطنت وتعطلت عن فعلها من التبريد والترطيب وغيرهما وكذا في الاجسام الاخرى فان هذا الرجل اجل قدراً و اعظم علماً من ان يذهب اليه ! مثل هذا الراي بل المراد شيء آخر مر موزيدى ادراكه من فهم الجماهير من الناس .

ومما قال انبأ قلبي في امر المعاد انه يبقى هذا العالم على الوجه الذي عهدناه من النفوس التي تثبت بالطباع والارواح التي تعلقت بالشبابك حتى تستفيث في آخر الامر الى النفس الكلية فينزع هي الى العقل وينزع العقل الى الباري فيسمع الباري على العقل و يسمع العقل على النفس وتسمع النفس على هذا العالم بكل نورها فيستضيء الانفس الجزئية و تشرق الارض والعالم بنورها حتى تعانين الجزئيات الكلبيات فتخلص من الشبكة فتصل بكلبياتها و تستقر في عالمها سرورة محبودة و من لم يجعل الله نوراً فما له من نوره انتهى ما نقل عنه .

اقول : هذا الكلام دال على بطلان هذا العالم و دثوره بكله اذ قد بين البرهان ان وجود الاجرام لا يمكن بدون النفوس والارواح وان الطبيعة الجرمية مثقومة بالنفس كما نص عليه المعلم الاول في مواضع من كتابه المعروف باثولوجيا ، حيث يشير الى ان الارض ذات حياة و نفس .

فيسفاد من كلامه ان كيفية رجوع الاشياء الكونية الى بارئها حسبما ورد في الشرايع الالهية وحقته الرفاء الملبون والفضلاء المكاشفون و العلماء الراسخون من هذه الحركة الروحانية التي للمكونات الى الله تعالى بسبب ما ارتكز في جبلتها من التشوق الى الخير و التوجه الى الغاية و ثبوت معاد الحلائق الى المبدء الخالق بالقيمة الكبرى الموجبة لغناء الكل حتى الافلاك والاملاك وبقاء الواحد القهار .

ومن هؤلاء فيثاغورس و كان في زمن سليمان (ع) قد اخذ الحكمة من معبد التوبة وهو الحكيم الفاضل ذو الراي المتين والعقل المنير والقيم الثاقب كان يدعى انه شامد الموالم بحسه وحده وبلغ في الرياضة والتصفية الى ان سمع صفيق الفلك

ووصل الى مقام الملك وقال ما سمعت شيئاً قط الذم من حرركاتها ولا رايت شيئاً أبهى من صورها وهيئاتها وقوله في الالهيّات ومبادئ الموجودات وانها هي العدد معروف عند القوم .

ونحن قد وحيها قوله ان المبادئ هي العدد على معنى صحيح وقال ان شرف كل موجود بقلية الوحدة و كل ما هو أبعد عن الوحدة فهو اقصى واخس و كل ما هو اقرب منه فهو اشرف واكمل .

و قلل عنه انه قيل لم قلت بابطال العالم ؟ قال لانه يبلغ العلة التي من اجلها كان فاذا بلغها سكنت حركته .

القول : هذا كلام وجيز في غاية البلوغ والافادة و كانه مستفاد من معدن الوحي والنبوة فقد دل على منشاء حدوث العالم وعلة زواله و دثوره و كذا دل بوجاهته على وقوع القيمة الكبرى كما ظهر من كلام اشاد قلبي و كان فيثاغورس يقول ان ما في هذا العالم يشتمل على مقدار يسير من الحسن لكونه مطول الطبيعة وما فوقه من العوالم ابهى واشرف واحسن من ان يصل الوصف الى عالم النفس والعقل فيقف فلا يمكن للنطق وصف ما فيها من الشرف والبهاء فليكن حرصكم واجتهادكم بذلك العالم حتى يكون بقائكم بعيداً من الفساد والدثور وتصيرون الى عالم هو حسن كله وبهاء كله وسرور كله وعز كله وحق كله ويكون سروركم ولذتكم دائمة غير متقطعة .

القول : كلامه صريح في ان هذا العالم قابل للفساد والروال غير محتمل للبقاء والدوام و كل ما هو كذلك فابتداءه من عدم وانتهائه الى عدم .

ثم مما يدل على ان فيثاغورس ذهب الى حدوث العالم انه كان حريشوس و زينون الفاعر متابعين له على رايه في المبدع والبيدع وانهما قالوا الباري تعالى ابدع العقل والنفس دفعة واحدة ثم ابتدع جميع ما تحتها بتوسطها تدريجاً وفي بدء ما ابدعها لا يموتان ولا يجوز عليهما الفناء والدثور .

القول : معنى كلامهما ان هذا العالم قابل للدثور والفناء لانه تدريجي الحصول

متجدد الكون والحدوث شيئا فشيئا فلا يوجد منه شيء الا وينعدم كالحرارة حيث لا بقاء لها اصلا واما العقل وكذا النفس بوجهها المرسل الذي يلي العقل فهما باقيان ببقاء الله لانهما مضموسان تحت طوارق الجبروت .

واما جهة النفس المقيدة التي تلي الطبع فهي ايضا دائرة فانية ومن هؤلاء السادات الضام والاباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من اهل اثينا .
قد اقتبس الحكماء من فيثاغورس وارسلاوس واقتصر من اصنافها على الالهيات والخلقيات واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الاخلاق و اعرض عن ملاذ الدنيا و اعتزل الى الجبل واقام في غاربه ونهى الرؤساء الدين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الاوثان فثوروا عليه الغابة والجاؤا ملكهم الى قتله فحبسه الملك وسقاء السم و قسسته معروفة .

ومن جملة اعتقاداته ان علمه تعالى وحكمته وجوده وقدرته بلا نهاية ولا يبلغ العقل ان يصفها ولو وصفها لكلمات متناهية فالزم عليك ان تقول انها بلا نهاية ولا غاية وقد ترى الموجودات متناهية .

فيقال انما تذهبها بحسب احتمال القوابل لا بحسب القدرة والحكمة والجود ولما كانت المادة لاتعمل صورا بلا نهاية فتناهت الصور لامن حمة بخل في الواهب بل لقصور في المادة وعن هذا اقتضت الحكمة الالهية انها ون تناهت ذاتا وصورة وحيزا ومكانا الا انها لاتنتهي زمانا في آخره الامن نحو اولها وان لم يتصور بقاء الشخص فاقضت الحكمة بقاء النوع باستبقاء الشخص وذلك بتجدد امثاله استعطف الشخص بقاء النوع ويستبقى النوع بقاء الاشخاص ولا يبلغ القدرة الى حد النهاية ولا الحكمة وقفت الى غاية انتهى كلامه .

اقول : ان كلامه دال على حدوث كل شخص جسماني من اشخاص هذا العالم لان جميعها مادية متناهية القوة والعلة وهي عدم احتمال المادة الديمومة الشخصية مشتركة في الملكيات والعنصريات فجميعها قابل للروال والدثور من حيث

هوياتها الشخصية .

واما بقائها بحسب المية و النوع فليس ذلك بقاء بالعدد بل بالمعنى والمعد
و بالملم والعقل على ان المية غير موجودة عندما و لا مجعولة بالذات بل هي حكاية
تابعة للوجود وظل له كما مر
وقد مر ايضاً ان القدم و الحدث اما يراى بهما سفتان للوجود لانهما
متقابلان لا يجتمعا في شيء واحد ولانقابل بين كون مية واحدة قديمة و حادثة
حداً واحداً .

ومن هؤلاء الكبراء الخمسة اليونانية افلاطن الالهى المعروف بالتوحيد
و الحكمة حكى عنه قوم ممن شاهدوه وتلمذوا له مثل ارسطاطاليس و ثاسفريطس
و طيمائوس انه قال : ان للعالم مانعاً مبدعاً محدثاً ازلياً واجباً بذاته عالماً بجميع
معلوماته على نعت الاسباب الكلية كل في الاول و لم يكن في الوجود رسم و لا ظلل
الامثال عند البارى كما تقلناه .

ويحكى عنه ايضاً انه لدرج الرمان في المبادئ و هو الدهر واثنت لكل موجود
شخصاً في عالم الاله فنسبت تلك الاشخاص بالمثل الالهية و المبادئ الاول و المثل
عنده بسائط مبسوطات و الاشخاص مركبات و الاسان المركب المحسوس جزئى
ذلك الاسان المبسوط المعقول و كذلك جميع الصور المحسوسة المادية ولهذا قال
الموجودات في هذا العالم آثار الموجدات في ذلك العالم ولا بد لكل اثر من مؤثر
يعاينه نوعاً من المشابهة .

اقول : و نحن قد احببنا بعون الله تعالى رسمه في القول بهذه المثل و احكمتها
برهايه و قومنا ببيانه وشيدنا اركانها و سهلنا سبله و ابطلنا القوس عليه والنشيطات
التي ذكرها على مذهبه كل من اتى بعده الى وقتنا هذا تقرباً الى الله و تشوق الى
دار كرامته ومحل انواره .

قال وانما كانت هذه الصور موحدة كلية دائمة باقية لان كل مبدع ظهرت

صورته في حد الابداع فكانت صورته في علم الاول و الصور عنده بلا نهاية و لو
لم يكن ، الصور عنده اذلية في علمه لم يكن ليقى ولولم تكن دائمة بدوامه لكنت تضر
بدثور الهولي ولو كانت تضر مع دثور الهولي لما كانت رجاء ولا خوف و لكن لما
صارت (كانت خ ل) الصور الحسية على رجاء وخوف استدله على بقائها وانما يبقى اذا
كانت صورة عقلية في ذلك العالم ترجوا الحقوق بها وتتخاف التخلف عنها .

قال واذا اتفقت العقلاء على ان هبنا في الوجود حساً و محسوساً و عقلاً و
مفقلاً وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات وهي محدودة معصورة بالزمان والمكان
فيكون مثل عقلية انتهى .

القول: قد افادت كلماته الفريفة النورية اصولاً حكمية حقة لطيفة .

منها حدوث العالم الحسى بجميع صور و اعراضه على وجه البرهان ، اذ قد
صرح بان كل صورة منطقية بالهولي فانها تضر بدثور الهولي وذلك لان الهولي
شأنها الدثور والعدم وان الصور شأنها التجدد و الحدوث شيئاً بعد شيء و لهذا ادرج
الزمان في المبادئ كما حكى عنه .

و هذا كما ادرج بعضهم العدم في المبادئ بمعنى ان كل ما هو زمانى الوجود
كالصور الطبيعية فلا بد و ان يكون عنده السابق مقوماً له مقتضياً لوجوده اللاحق
فزال وجود الصور السابق بقده بالذات لوجود الصور اللاحقة ومن اجل من القدماء
العدم من المبادئ بالذات كان مراده ما ذكرنا لان كل امر تدريجي الوجود
يكون لنقص وجوده يتقوم وجوده بالعدم و يشوب كونه بالعدم و بقاءه بالزوال .

ولهذا يتصف وجود كل فرد منه اوجزه بعدم سائر الافراد و الاجزاء يستلزم
حدوث كل حد فساد سائر الحدود و الكل منه يغيب عن الكل و يغيب عنه الكل
فالكل عادم لنفسه مطلوب عن نفسه و كذا كل جزء عادم لنفسه مطلوب عنها .

وهنا ان لكل صورة محسوسة صورة معقولة من نوعها وهي صورة ذاتها و
مهيمنه عند الله وهي المسماة بالمثل الافلاطونية اعني صور علمه تعالى بالاشياء التي

عجزت العقلاء الذين جاؤا من بعده عن ادراك هذه المثل الوردية على وجهها و التصديق بوجودها ما خلا المعلم الاول ربما مال الى صحة القول بها في بعض كتبه و امكرها في الاكثر و كانها يرى في الانكار مصلحة وقد مر في هذا الكتاب ما فيه غنية للمستبصرين .

ومنها الاشارة منه الى ان هذه الصور الحيات و الاكوان الدائرات راجعة الى تلك العقليات سائرة اليها متحدة بها كاتصال الاشعة الشمسية بالشمس و كاتصال حواسنا بعقولنا مع ان احديهما دائرة و الاخرى باقية و كاتصال البدن بالنفس حتى صار وجوده و وجودها و فعله فعلها مع ان البدن يتحلل بتحليل الحرارة الغريزية و غيرها و النفس ثابتة و ذلك لاستدلاله بالخوف و الرجاء الثابتين لبعض الصور الحيات على بقائها من جهة اتصالها بالعواهر العقلية الباقيات عند الله فعلم ان لها نشأتين دائرة حسية و باقية عقلية .

و بالجمله انه قدس الله روحه اخذ الوسط في البرهان على دثورها و زوالها من جهة اثبات الغاية الذاتية لها كما فعلنا سابقا وهو احد المناهج التي سلكتها في اثبات حدوث الاحسام و من اوثق الراعين اخذ العدا لوسط من غاية الشيء .

ومنها ان تلك الصور العقلية هي بمسبها صفات الله و علومه التابعة لوجوده مع ان علوه و مجده بذاته لداته لالتك الصور و لا يلزم من ذلك تعدد القدماء و لا استكمالهم تعالى بغير ذاته الاحدية الصمدية لانها ليست موجودات مستقلة مباينة الوجود عن وجود الحق و لا منمبيرة الانية عن الاية الاولى

وذلك لاني قد علمت انها مطموسة مقهورة تحت جبروته مستهلكة الدوات تحت كبريائه فانية عن ذاته باقية ببقاء الله .

ولهذا المعنى قال الشيخ اليوناني ليس للمبدع الحق صورة و لاحلية فيه و لا قوة لكنه فوق كل صورة و حلية و قوة لانه مبدعها و قال وليس المدمع الاول شيئا من الاشياء وهو جميع الاشياء لان الاشياء منه

ولقد صدق الافاضل الاوائل في قولهم مالمك الاشياء هو الاشياء كلها اذ هو على كونها بانه اوجدتها فقط وعلة شوقها اليه وهو خلاف الاشياء كلها وليس فيه شيء . ابدع ولا يشبه شيئا منه فلذلك صار مسمى بامعشوقا يشتركه الصور العقلية العاليت والسافل والعاشق يحرم على ان يسير اليه ويكون معه ، انتهى

اقول : قد برهنا فيما مضى ان البسيط الذات هو كل الاشياء وان مصير كل شيء اليه تعالى ونقل عن افلاطون ايضا انه كان يحيل وجود حوادث لاول لها لانك اذا قلت حادث فقد اثبت الاولية لكل واحد مما ثبت لكل واحد يجب ان يشت للكل . و قال ايضا ان صور الاشياء لا بد وان تكون حادثة واما هوليئاتها وعصرها فاثبت عصرها قبل وجودها فظن بعض العقلاء انه حكم بالازلية والقدم .

اقول : اما صحة قوله الاول فليس بنائها على قياس حكم الكل (١) المجموع على حكم كل فرد فرد بل فرضه ان الحدوث لما كان هو المسبوقية بالعدم فاذا كان الكل مسبوقا بالجزء والجزء مسبوقا بالعدم فكان الكل مسبوقا بالعدم بل له مسبوقية بعدم كل جزء من اجزائه فله مسبوقيات باعدام كثره غير محصورة حسب اعدام الاجزاء

واما ما اشتهر بين المجهور من ان تعاقب الاشخاص لا الى حد يوجب التسلسل في المتعاقبات الى غير النهايه فهذا من سخيף القول لان وقوع مثل هذا التسلسل ليس الا بمجرد الفرض فيستحيل ان يتحقق في الواقع لان المنحقق في الواقع لا يكون الامتناع والترتيب بين شيئين اويين اشياء متفرع على وجودهما او وجودهما معا

١ - هذا القياس صحيح من الكل الذي ليس له وجود سوى وجود الاحاد كما نحن فيه فان مجموع الحوادث وجوده عين الوجودات الحادثات واما في الكل الذي له وجود سوى وجود الاحاد فهذا القياس فيه باطل فاسد ، فافهم . (اسماعيل دة)

وقد علمت ان المادة لا يستعمل صورتين معاضلا عن الصور الغير المتناهية ادلا اجتماع لها في الوجود بل لاتعدد كما في الاتصالات الهندسية من الصور الملكية وغيرها ولا قوة الخيال مما يمكن له تصور المقدار الغير المتناهي ولا العدد الغير المتناهي ونسبة البقاء والاستمرار للاشياء انما هي من جهة وجودها العقلي وهو صورة علم الله تعالى .

واما قوله الثاني ، فليس مراده ان العنصر اي الهولي امر متحصل مستمر الوجود بالعدد لان الهولي كما امر امر بالقوة ولا تحصل لهائي الخارج الا بالصور المتعاقبة وان لها وحدة جنسية مستمرة ولها وحدات متجددة متصرفة حسب تجديد الصور وتصرفها وليس في عالم الطبيعة موجود قديم بالهوية الوجودية لامن الصور ولامن المواد كما علمت مرارا

ويحكي عنه ايضا في سؤاله عن طبع ادس ما الشيء الذي لاحدث له وما الشيء العاثر وليس ياتي وما الشيء الموحد بالفعل وهو ابدأ بحال واحد وانما يعني بالاول وجود البارئ جل اسمه وبالثاني وجود الاشياء الزمانية التي لا تثبت على حال الواحدية وبالثالث وجود المبادئ العقلية والصور الالهية والاشياء الجبروتية والمعلوم القضائية التي لا تتغير .

وحكي من اسئلته ايضا ما الشيء الكائن ولا وجود له وما الشيء الموجود ولا كون له يعني بالاول الزمان والزمانيات المتجددة الا كون لانه لم يؤهلها اسم الوجود .

وقد علمت انها ضعيفة الوجود مشوبة الوجود بالعدم ويعني بالثاني الصور المعارقة التي هي فوق الزمان والمرادة بالشيء الطبيعة وحق لها اسم الوجود لكونها باقية عند الله .

وقد حكي ارسطاطاليس في مقالة الالف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة ان افلاطون كان يختلف في حديثه الى افراطوليس فكتب عنه ما روى عنه ان جميع

الاشياء المحسوسة فاسدة و ان العلم لا يحيط بها ثم اختلف بهذه الى سقراط و كان مذهبه طلب المحدود من دون النظر (١) في طبائع المحسوسات وغيرها فقل ان نظر سقراط في غير الاشياء المحسوسة لان الحدود ليست للمحسوسات ولا يتناولها لانها انما تقع على اشياء دائمة كلية .

فبعد ذلك ما سمي افلاطون الاشياء الكلية صوراً لانها واحدة وراى ان الوجود في المحسوسات لا يكون الا بمشاركة الصور اذا كانت الصور رسوما و خيالات لها منقذة عليها .

القول: قوله ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة شامل للثبرات والعنصرات فكان مذهبه حدوث الافلاك و ماتعتها جميعا و المراد من الاشياء الكلية في قوله ان لم يكن من سهو النسخ بدلا الجزئية هو المعاني و الميات الكلية للمحسوسات وغيرها ، اذ لا صورة لها من حيث هي هي والضمير في لانها راجع الى الصورة .

معناه ان افلاطون لم يعتقد لها وجودا خاصا و لا هوية عديدة حتى يلزم من استمرار صدق الحدود على المحسوسات تقدم شيء من العالم لما مر من ان المعاني الكلية لا يتحقق في الخارج الا بتبعية الاشخاص وليست لها وحدة عديدة مستمرة فيما يتجدد اشخاصها و قبواه لا يكون الا بمشاركة الصور اراد بها الصور العقلية التي تكون للمحسوسات في عالم المفارقات عني به ان قوام هذه الحسيات بتلك الصور المفارقة لانها فاعلها و غايتها لا المفهومات الكلية الفعنية التي لا وجود لها بالذات .

حكاية فيها دراية

اعلم ان الشيخ ابا الحسن العامري حكى في كتابه المعروف بالامد على الابد

١ - يعني بأخذ حدود الاشياء من النظر في الصور المفارقة العقلية لكونها محتاتق الاشياء والمحسوسات يحكوس لها واسما هو لا شك ان عكس الشيء ليس هو الشيء طان عكس الانسان لا يكون انسانا فيكون كلمة دون معنى مبره والتسمية في غيرها لطبايع المحسوسات والمراد به صفاتها احوالها و يحتمل ان يكون المراد انه يأخذ حدود الاشياء من غير نظر الى خصوص المحسوسات و غير المحسوسات من المقولات انه يأخذ الحدود بحيث يتناول من محسوسات وغيرها فيكون لكل مهية فردان محسوس دائر فاسد و مقبول باق اذلي، تقديم . (اسماعيل دة)

وكان يذكر فيه احوال الفلاسفة الاوائل: واما افلاطون فقد اختلف في مذهبه في قدم العالم وحدثه فانه قال في اسولوطيقوس اى تدبير البدن ان العالم ابدى غير ممكن دائم البقاء: تعلق بهذا القول ابرقلس و صنف في ازالة العالم كتابه المعروف الذى ناقشه يحيى النحوى .

ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس ان العالم مكون و ان البارى قد صرفه من لانظام الى نظام و ان جواهره كلها مركبة من المادة و الصورة و ان كل مركب معرض للانحلال و لولا ان تلميذه ارسطاطاليس شرح مفسزاء من اختلاف القولين لحكم عليه بالعبث الا انه بين ان لفظة المكون مرتبة تحت الاسماء المشتركة و ان مقصوده من قوله ان العالم ابدى غير مكون اى لم يسبقه زمان و لم يحدث عن شيء و ان مقصوده من قوله دانه مكون و قد صرفه البارى من لانظام الى نظام ان وجوده متعلق بالصنعة النازمة للمادة بالصورة وليس بواحد من هذين وجوده بذاته دون الابداع لصاحبه فالمبدع لهما اذا قد اوجدهما على التاميد النظامى فهو اذا فعله الابداعى صارف العالم من لانظام الى نظام اى من العدم الى الوجود .

و قد صرح بذلك فى كتاب النواميس فقال ان للعالم بدوا عليها وليس له بدو زمانى اى له فاعل قد اخترعه لافى زمان فان فاحص فاحص عن سبب اختراعه اجبتاه يانه يريد بذاته لا فاضة وجوده و قادر على ايجاد ما اراده و لمثله قد اطلق القول فى كتابه المنسوب الى فادن بان جوهر النفس غير مكون و انه لا يموت .

وقال فى كتابه طيماوس . انه مكون و انه ميت غير دائم و قد تولى ارسطاطاليس بتبيين مراده من اختلاف اللغتين فقال: عنى بقوله الاول انه لم يتدرج فى حدوثه من القوة الى الفعل لكنه احدث دفعة ثم لم يعرض له موت فى دار المثوبة و عنى بقوله الثانى انه معرض للاستعالة من الحبل الى العلم ومن الرديئة الى الفضيلة وان ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الا بدى لولا استبقاء الله على الدوام .

و قد صرح بذلك فى كتاب طيماوس فقال ان حائق الكل اوحى الى الجواهر الروحانية بامكم لستم لا تموتون و لكنى استبقيكم بقوتى الالهية انتهى كلام

العامري .

والقول : فيه مواضع مؤاخذات حكيمية :

الاول : ان ما حكاه من ارسطاطاليس في التوفيق بين كلاميه الاولين غير مرضى فان ما ذكره في تاويل الاول وان صح اذا اريد بالعالم عالم المغارات المحصنة الا ان ما نقله عنه في تاويل القول الثاني منه الذي قاله في كتاب طيماس غير محتمل فان قوله صرفه الباري من لا نظام الى نظام سريع في التقدم الزماني ولا يجوز حمله على مجرد التعلق بالفاعل الذي مناطه الامكان الذاتي دون القوة والاستعداد كيف وليست للمهية مرتبة سابقة على الوجود حتى يصح ان يقال انها مصروفة من المدم الى الوجود .

لا سيما وقد علل افلاطون حدوث العالم بكون جواهره مركبة من المادة والصورة و بان كل مركب معرض للانحلال و ذلك المعنى اى التعلق بالغير لا اختصاص له بالمركب دون البسيط فقد علم من كلامه ان للجواهر المادية خصوصية في الحدوث لاجل تركيبها و ليست تلك الخصوصية في العقليات البسيطة و ان الاجسام ضربا آخر من الكون .

وايضا قوله « كل مركب معرض للانحلال » سريع في ان العالم سينخرط و يهلك و يضمحل ولو كان قديما لم يكن قابلا للفساد طالدا الى الزوال .

الثاني ان ما حكاه من الفيلسوف في باب تاويل كلام استاده في قدم النفس و عدم كونها باقية : من ان المراد منها انها لم تتدرج في الحدوث و انها باقية بعد الحدوث في الدار الاخرة وفي تاويل حدوثها وموتها انها معرضة للتغير في الصفات و انها باقية باستبقاء الله اياها لا بذاتها فهو بعيد غير معتمد عليه بل المعتمد خلافه اما بعد الذي ذكره في الاول فمن وجهين :

احدهما ان منجب هذا الفيلسوف كما نقل عنه تلميذه اسكندر الرومي ان النفوس الساذجة الواقعة في حد العقل الهولاني دائرة هالكة غير باقية بعد البدن

وقد مال إليه الشيخ الرئيس في بعض رسائله وإن أكر ذلك في سائر كتبه زاعماً أنها صورة مجردة حدوثاً وبقاءً ومالاً مادة له لا يجوز عليه الفساد والفناء .

وثانيهما أن الحق كما بين في مقامه أن جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن وكونه كمالاً و صورة مقومة أيا . أمر تدريجي الحدوث كسائر الصور الطبيعية الحسية .

لهم إذا قويت ذاتها وخرجت من قوتها في التجوهر الذي لها إلى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفساد فهي مادية الحدوث مجردة البقاء و أما بعد الذي ذكره في القول الثاني فهو أيضاً من وجهين :

أحدهما من كونه في غاية البعد عن منطوق اللفظ و صورة البيان و مساق الكلام .

وثانيهما لمخالفته منذهب هذا الفيلسوف في النفوس الناقصة من أنها هالكة كما مر فالأولى أن يقال في التوفيق بين كلامه غير ما حكاه عن الفيلسوف و سنذكر ما عندي في التوفيق بينهما .

الثالث أما قد بينا بالبرهان أن العالم بجميع جواهره الحسية السماوية و الأرضية و أعراضه حادث حدوثاً تدريجياً و أنه متكون فاسد لا يبقى زمانين و بينا أن العالم الربوبي عظيم جدا مشتمل على جميع حقائق ما في العالم و صورها على وجه اتم و اشرف و أنها باقية ببقاء الله فضلاً عن استبقائه إياها و فرق بين كونها باقية ببقائه تعالى و بين كونها باقية باستبقائه فما عند الله من الصور الالهية لو ثبت أن لها مية غير الانيات والهويات الوجودية فصحيح أنها من حيث الحسية باقية باستبقائه .

وأما من حيث أنها وجودات معنة متعلقة الهويات و الانيات بجاعلها التام فإنها عشاق الهيون واصلون إلى حبيبهم و أنها وجوه ناظرة إلى ربها و عيون باصرة وجه ربها مع أنها متفاوتة في الشدة و الخف و القرب و البعد فليس يتصور لها بقاء غير بقاء الله .

وهذا مع ثبوته بالبرهان ووضوحه عند العرفان مما خفى تحقيقه الا على الراسخين في العلم بكيفية الصنع و الابداع فليكن بالتجريد والتصنيف كى تلحق بهم وتدرك غورهم .

فاذا تقرر ذلك ، فالحق ان يقال فى التوفيق بين كلامي افلاطن الالهى ان يعمل مراده من العالم حيث يقول ان العالم اهدى و انه غير مكون على عالم الصور الالهية لانها حقايق الموجودات المالمة الثابتة فى عالم علمه تعالى و حيث حكم بانه مكون و ان البارى صرفه من لانظام الى نظام فالمراد منه عالم الصور الحسية لانها مادية منتظمة الوجود من القوة والفعل و المادة و الصورة على الوجه الذى او مانا اليه من ان شخصيات كل من المادة و الصورة حادثة مسبقة بالعدم الزمانى .

الرابع ان المعلوم من كلمات هذا الفيلسوف التى منتقلة انشاء الله ان مذهبه يوافق مذهب اسناده فى باب حدوث هذا العالم وبقاء العالم الربوبى .

فما حكاه عنه هذا الشيخ يشبه ان يكون قولاً مختلفاً مختلفاً لفته بعض عامة العالسة ممن لم يبلغ مقام الراسخين ولم يدرك شأن الكملين .

الخامس ان المختار عندنا فى التوفيق بين كلاميه فى قدم النفس و حدوثها وجهان آخران :

احدهما ان يقال ان للنفس الانسانية بعد هذه النشأة الدائرة نعتين اخرويتين احديهما عقلية محضة و هى للمقربين والثانية مثالية صورية فاراد بموت النفس عند ما حكم بانها تموت فقدان استمداها للحياة العقلية والسعادة الاخرية التى للكاملين و اراد بعدم موتها بقاءها بعد البدن و ان كان بحياة حيوانية حسية غير عقلية .

وثانيهما ان تسمية النفس كما يراها (نحوخل) وجودها وهذا النحو من الوجود غير باق للنفس بالحقيقة لانها متحولة من هذا الوجود الى وجود آخر تتقلب اليه فاذن حيثما حكم بان جوهر النفس غير مكون ولا مائت اراد به جوهرها العقلى وهو غير

واقع تحت الكون لانه سورة علم الله وحيثما قال انها مكونة مائة اراد به جوهرها
التفانى وصورتها التى تملكت بالبدن العنصرى .

وقد ثبت ان كل سورة مادية متكونة فاسدة وبالجملات كل نفس بما هي نفس
ذائقة لموت ثم الى الله ترجعون ثم الله ينشئ الشاة الاخرة فكلا قولى افلاطون صحيح
من غير تناقض وتعير .

وهما يدل على قوله بالحدوث انه ذكر الاستاد ابو الفضل بن عبيد: ان الحكماء
اوجبوا لجملات السماء النفس والحياة .

فاما افلاطون فزعم ان الاحرام العالية متصفة بحياة بعوية غير سرمدية ولا باقية
بذاتها و كان يقول ان الله تعالى حين امر هذه الاجسام الشريفة بتعظيمه و تمجيد
اخبرها بانها لم يخلقها خلقا يقتضى البقاء لكه قرن بعد الخلق بها من مشيئة ما
يسيرها باقية .

واما ارسطو فانه بين انها غير واقعة تحت الكون والفساد .

واستدل على ذلك بان الكون والفساد يوحدا في المادة القابلة للمتناقضات
ولا ضد للاجرام العالية ولا لمركنها فهي اذن غير كائنة ولا فاسدة ، انتهى كلامه
اقول: لامنافة بين كلامى هذين الحكمين على ما وقع التنبه فيما سبق من
الكلام و ما سيلحق وسيرد عليك ما فيه زيادة الانكشاف عند شرحنا لكلمات الملم
الاول الذى سنقلها عن قريب انشاء الله تعالى .

ومن هؤلاء الاسلاف المكرمين المبلسوف الاعظم ارسطاطاليس قد ذكرنا
سابقا من كلامه ما هو ناس على انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما
لان من طبيعته السيلان والفساد فقد انكشف من كلامه لاهل البصيرة ان لاشيء من
الجواهر الجسمانية بتقديم هذه .

وهما يدل ايضا على انه غير ذاهل عن الحدوث التدريجى للجواهر الجسمانية
هو ما حكاه عن استاده افلاطون الشريف في كتابه المعروف باثولوجيا حيث قال

ففرق أي أفلاطن بين العقل و الحس و بين طبيعة الأليات العقلية و بين الأشياء المحسوسة و صير الأليات العقلية دائمة لا تزول عن حالها و صير الأشياء الحسية دائرية واقعة تحت الكون و الفساد فلما فرغ من هذا التمييز بدأ و قال إن علة الأليات العقلية التي لا أجرام لها والأشياء الحسية ذوات الأجرام واحدة وهي الألية الأولى الحق .

ثم قال : إن الباري الأول الذي هو علة الأليات العقلية الدائمة و الأليات الحسية الدائرة هو الخير المحض و الخير لا يليق بشيء من الأشياء إلا به و كل ما كان في العالم الأعلى والعالم الأسفل خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع الأليات العقلية لكنها من تلك الطبيعة العالية و كل طبيعة عقلية أو حسية منها بادية فن الخير إنما ينبعث من الباري في العالمين .

ثم قال : إن الألية الأولى الحق هي التي تنبض على العقل الحيوية أولاً ثم على النفس ثم على لأشياء الطبيعة و هو الباري الذي هو خير محض ، انتهى كلام هذا الفيلسوف ناقلاً عن استاده .

و قال في موضع آخر من كتاب اثولوجيا: إن الأشياء العقلية يلزم الأشياء الحسية والباري لا يلزم الأشياء العقلية و الحسية بل هو ممسك لجميع الأشياء فبر أن الأشياء العقلية هي أليات حقيقة لأنها مبتدعة من العلة الأولى بغير وسط و أما الأشياء الحسية فهي أليات دائرية لأنها رسوم الأليات العقلية و مثالها و إنما قوامها و دولها بالكون و التناسل كي تدوم و تبقى تشبهاً بالأشياء العقلية الثابتة الدائمة

أقول: كلامه من على فساد هذا العالم و دثوره و أما معنى ما ذكره من لزوم العقليات للحسيات و عدم لزوم الباري للأشياء و كون الثابت له أمساك الكل والفرق بين اللزوم و لامساك فهو أن لكل طبيعة موعية دائرية صورة عقلية ثابتة عند الله هي المقومة لها و دات عناية بها وهي متعددة الأليات حسب تدالانواع الطبيعية والباري إحدى الذات نسبة داته إلى الجميع نسبة واحدة قيومية .

وانما تلك العقليات جهات قيومته و تكثرات فيضه وجوده من غير اختصاص له بواحد دون واحد و لهذا فرق بين نسبه الى الاشياء و نسبة ساير العلل الى معاليلها بان كلامها يلزم معلوله بخصوصه لا بمتعمده و الباري لا يلزم شيئاً من انواع العقليات والحسيات بخصوصه بل هو الناظم لكل والممسك لرباطها عن الانقسام و الحافظ لها عن الغناء على تفاوت مقاماتها في الوجود و البقاء حيث ان العقليات المحضة تبقى ببقاء الذات الاحدية والحسيات انما تبقى بتلاحق الامثال والاشياء وبقاء التدرج في الحدوث وتشابك العدم بالوجود .

فقوله : انما قوامها و دوامها بالكون و الناسل اراد بالكون الوجود التدرجي على نعت الاتصال كما في الفلكيات و بالناسل التعاقب في الكون على نهج الاتصال كما في العنصریات من الطبائع المنتشرة الشخصيات مثل انواع الحيوان و النبات .

و قال ايضا في الميزر العاشر من كتاب الربوبية : لما ابتدعت الهوية الاولى من الواحد الحق وقفت و التقت بسرهما على الواحد لبراء فصارت حيثئذ عقلا فلما صارت الهوية الاولى المبتدعة عقلا صارت يحكي افعالها للواحد الحق لانها لما التقت بسرهما عليه ورأته على قدر قوتها و سارت عقلا ففاض عليها الواحد الحق قوى كثيرة عظيمة فلما صار العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبها بالواحد الحق وذلك ان العقل ابدعه الواحد الحق وهو ساكن فكذلك النفس ابدعها العقل وهو ساكن ايضا لا يتحرك غير ان الواحد الحق ابدع هوية العقل و ابدع العقل صورة النفس في الهوية التي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل .

واما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم يقو على ان يعمل فعلها فيحرك حركة وهي ساكنة بل فعليته بحركة و ابدعت صنما ما واما يسمى صنما لانه فعل دائر غير ثابت ولا باق لانه كان بحركة و الحركة لاتاتي بالشئ الثابت الباقي بل انما تاتي بالشئ الدائر والا كان فعلها اكرم منها ، اذ كان المفعول ثابتا قائما والتفاعل دائرا دائما

أضى الحركة وهذا قبيح جداً ، انتهت عبارته .

ولا يخفى ما فيها من التصريح على أن الأجسام المملوكة وغيرها أصنام دائرة بأيدة مستحيلة الوجود كأنه فاسدة متبدلة الجواهر والذوات وقال أيضاً في صدر هذا الكتاب عند ذكر رؤس المسائل في الطبيعة وأنها صنم لحكم الكل (١) وافق للنفس سقلا في الطبيعة وأنها تفعل و تتفعل وإن الهولى تتفعل ولا تفعل في النفس وأنها غير واقعة تحت الزمان (٢) وأما تقع تحت الزمان آثارها في النفس الكلية وأنها كانت تفعل الشيء بعد الشيء ولا محالة أنها تحت الزمان (٣) أم ليست تحت الزمان (٤) بل الأشياء المشتركة هي تحت الزمان و أن الكلمات الفواعل تفعل الأشياء معاً وليس في الكلمات المتعملة أن تفعل الأفعال كله معاً لكن الشيء بهذا الشيء

ومن الشواهد الدالة على أن هذا الفيلسوف الأعظم كان يرى ويعتقد حدوث العالم أبى قد وجدت منه كلمات دالة غير ما هو المشهور منه في السنة الجهور وغير ما نقله عنه ثامسطيوس واعتمد عليه الشيخ الرئيس في هذه المسئلة وهو أنه قال الأشياء المحمولة يعنى بها الصور الجسمانية فليس كون أحدهما من صاحبه بل يجب أن يكون

١- المراد من الكل هو المقل لكونه مادونه على النحو الأشرف ومن حكمه هو النفس لكونها أمر الفعل للطبيعة بالكون والوجود ، فلا تنفل . (إسماعيل د.)

٢- يعنى أن الطبيعة بحسب غرض النزول مقدمة على الهولى وحركتها ومقدار حركتها فلا يكون واقعة تحت الزمان . (إسماعيل د.)

٣- يعنى بحسب أن يكون الطبيعة يندرج أنه لوجود شيئاً فحيثاً حتى تفعل الشيء بهذا الشيء والمراد من الأشياء المشتركة هي الأشخاص لنوع واحد فإن وجودها إنما يكون باستعدادات حاصلة من الحركة المراسمة للزمان ، فافهم . (إسماعيل د.)

٤- لأن وجودها إنما يكون بالجهات الفاعلية ولا مدخل للاستعداد في وجودها ، ففهم . (إسماعيل د.)

بعد صاحبه فيتعاقبان على المادة .

فقد بان ان الصورة تطل و تدثر و اذا دثر معنى وجب ان يكون له بدو لان الدثور غاية وهو احدى العاشيتين مادل على ان جائيا جاء به فتنصح ان المكون حادث لامن شيء و ان العامل لها غير ممتنع الذات عن قبولها وحمله ايهاا وهي ذات بدو وغاية يدل على ان حامله ذو بدو وغاية و انه حادث لامن شيء .

ويدل على ان محدثه لا بدو له ولا غاية لان الدثور آخر و الاخر ما كان له اول فلو كانت الجواهر والصور لم يزالا فخير جاز لان الاستعالة دثور الصورة التي بها كان وجود الشيء وخروج الشيء من حد الى حد و من حال الى حال فوجب دثور الكيفية و تردد المستحيل في الكون والفساد يدل على دثوره وحدوث احواله يدل على ابتدائه وابتداء جزئه يدل على بدو كله وواجب ان قبل بعض ما في العالم للكون والفساد ان يكون كل العالم قابلا له و كان له بدو يقبل الفساد و آخر يستحيل الى كون فالبدو والغاية يدلان على مبدع .

وذكر انه قد سئل معنى الديمقراطية ليس وقال اذا كان المبدع لم يرل و لا شيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال لم غير حائزة عليه لان لم تقتضى خلقه العلة محسولة فيما هي علة عليه من محتل فوقه وليس المبدع بمركب محتمل دته العطل فلم عنه منفية فانما فعل ما فعل لانه جواد فقيل فيجب ان يكون فاعلام يزل لانه جواد لسم يزل .

قال معنى لم يرل لا اول له وفعل فاعل يقتضى اول واجتماع ان يكون ما لا اول له و ذو اول في القول والذات (والفعل خ - ل) محال متناقض

فيل له فهل يبطل هذا العالم قال نعم قيل فاذا بطله بطل الجود قال يبطله ليصوغه الصيغة التي لا يحتمل الفساد لان هذه الصيغة يحتمل الفساد انتهت كلماته الشريفة النورية اقول: انظروا معاشر اهل اليقين واولى البصيرة في الحكمة والدين هل جاء احد بعده من الحكماء و المتكلمين بمثل هذا الكلام المحكم المنيق في باب حدوث

العالم وارتباطه بالمبدع الحق من غير تغيير لافى ذاته ولا فى ارادته و اضافته .

تفسير و تذكرة

ان فى كلامه اشارات لطيفة وتحقيقات شريفة لعلها تخفى على بعض الناظرين وتفتقر الى التبيين فتريد ان نشرحها توضيحا للمرام، فقولنا ليس كون احدهما من صاحبه اشارة الى ان السور السابقة ليست علة للاخنة من حيث شخصيتها لان علة القوام والوجود لا بد وان لا يترك عن وجود ما يتقوم به فكل ما يكون متقدما بالزمان على شيء فلا يكون علة مقومة له .

وقوله و اذا دثر معنى وجب ان يكون له بدولان الدثور غاية اثبات لمعنى الحدوث والمسبوقية بالعدم من جهة دثور الشيء و انتهائه الى الغاية وتنبيه على ان بدو الشيء على نحو غايته فما كان غايته العدم كان بدوه ايضا العدم مثله
ولذلك ان تقول كيف يكون عدم الشيء غاية له

قلنا الاعدام غايات بالعرض كما انها مبادئ كذلك بمعنى انه اذا اشى الشيء الى غاية ذاتية هى كماله فلا يبقى هوئته الناقصة وكذا القياس فى عدمه السابق وقوله ان الممكن حادث لامر شيء اشارة الى التميز بين مامنه الشيء وما به الشيء ولا يمكن ان يكون احديهما هو الآخر بعينه لان مامنه الشيء يجب ان يعارقه الشيء وما به الشيء يجب ان يجامعه لان الاول سبب زمانى معدو الآخر سبب ذاتى مقوم فكل حادث يجب ان يكون حدوثه بشيء لامر شيء فقط الا بمعنى التعاقب الزمانى .

لان الذم، يتوهم انه منه حدث غير الذى به حدث لان ذلك قد بطل عند حدوثه بخلاف هذا فكيف يكون الباطل سببا محصلا للشيء فكل حادث يفتقر الى موحد لا يكون تمت زمان ولان كل زمانى لا يوجد الا شيئا فشيئا وكما انه يوجد شيئا فشيئا فهو ابدا لا يخلو عن ما بالقوة وما بالقوة لا يكون سببا لخراج الشيء من القوة الى العمل

و لذلك قال ويدل على محدث لا بدوله ولا غاية لكونه خارجا عن افق الزمان وقوله وواجب ان قبل بعض مافى العالم للكون و العباد ان يكون كل العالم قابلا له معاء ان الكل مما يتقوم وجوده بوجود جميع اجزائه فاذا كان جزؤه فاسدا كان الكل اولى بالفساد والحدوث بعد المدم وهو ظاهر سيما فى الكل الذى كل واحد من اجزائه يكون فاسدا اعنى الكل والجزء الزمانيين فان وجود الكل الزمانى بهويته الكمية الاتصالية لا يجمع وجود شيء من اجزائه حتى اذا وجد جميع الاجراء فقد انقضى وجود الكل باتصائها فلا اجتماع له مع الاجراء الا فى الوهم فلا كلية لمجموع الرمايات فى الخارج بل هى فاسدة ودائرة بوجود كل جزء ودثور .

وما قيل ان لمجموع الزمان والزمانيات وجود فى الدهر .

فجوابه ان لمجموعها عدم فى الدهر لعدم اجرائها لان كل جزء كما انه موجود فى وقت بل سائر الاوقات كلها فالكل معدوم فى جميع الاوقات كما حققناه سابقا ففى نحو وجود المتصل المقدارى ان كل جزء منه معدوم عن الكل وقوله معنى لم يزل لا اول له ومعنى فعل يقضى اولا اراد بفعل ما هو تحت مقولة ان يفعل وهو التأثير التدريجى دون الابداع و غرضه ان وجود الصور الجسمانية تدريجى الحدوث (١) والفعل التدريجى لا يمكن بقاءه زمانين فضلا عن كونه باقيا لم يزل بل وجوده يلزمه زواله و كونه يستدعى فسادا ، وقوله يطله ليصوغه الصيغة التى لا يحتمل العباد اشارة الى ان لكل صورة جسمانية غاية عقلية ترجع اليها وتصبى اياها وتتمد بها .

وقد علم بما ذكره كيفية حدوث العالم عن البارى الصانع و لمة بواره و

١ - لان المراد من الحدوث الذى فى صدر بيانه هو الحدوث الزمانى لان العالم هو الاجسام والجسمانيات حادث بعد الحدوث واما الابداع الذى لازم للمبدع النام فلا اول له بين الاولية التى للمبدع النام لكونه موجودا بوجوده باقيا يقاله ، فانهم .

خرابه وعلم منه كيفية خراب الافلاك وطى السموات كطى السجل للكتب كما قال تعالى: « كما بدأنا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين » وذلك لان البارئ هو راسه محرك الافلاك ومدير السموات ومديرها فاعل حكيم مختار في فعله مستعده وكل فاعل مختار فله في فعله غرض وغاية وهي عناية الله السابقة على وجود افعاله ومنايحه قبل اظهار فعلها وصنعها ومن اجل العناية السابقة يفعل ما يفعله بتوسيط الاسباب وتشويق المحركات وكل محرك فاذا بلغ فعله الى غرضه وغايته قطع الفعل البتة وامسك عن العمل بالضرورة .

فاذا كان محرك الافلاك باذن الله تعالى وموجد الانيات الزمانية بإرادته بال غرضه في تحريكها فسيبكه ان يمسك عن تحريكها وإدارتها وكلما امسك محرك الافلاك ومشوق الاملاك عن التحريك والتشويق وقعت السموات عن الدوران والكواكب من المسير وخرب العالم وفسد النظام وبطلت النصول وانضمت المواليد والحراث والنسل وانتقلت الاكوان الى الدار الآخرة .

وذلك لان قوام هذا العالم بالحركة التى هي صورة المكونات فاذا بطلت بطل الجميع واذا فقدت فقدتادها الاكوان وقامت القيمة ، فقد علم بما ذكره على هذا الشرح بوار العالم وخراب الافلاك وطى السموات والارضين - ان فى هذا البلاغا لقوم هاديين

وهم وتحصيل

ربما ينوهم منوهم ان الفاعل المتحرك لعله لم يبلغ الى غرضه ولم يتل بفته فبزاج بانه اذا علم المتحرك انه لا يبلغ غرضه فسيبكه ايضا ان يمسك عن العمل وايضا ما لا يمكن الوصول اليه لم يمكن ان يكون غرضاً مركزاً في جيلة الفاعل لاجله وقد فرضناه كذلك

التهم الا ان الفاعل يقصده ويميل اليه مجازفة او قسراً وشيء منهما لا يكون

دائماً ولا في الافاعيل الطباعية والمفروض ان محرك الافلاك و محكون الاكوان الزمانية ملك كريم وفاعل حكيم وفعل الحكيم لا يكون بلا غاية تترتب عليه وجود الافلاك وما فيها غاية ينتدى منها علماً وينتهي اليها عينا

واما ما ذهب اليه اهل الحكمة كما اسلفناه من ان الباري ليس لفعله عرض فليس بمناقض لما نحن بسدده اذناك في الفعل المطلق والذئس من اللئس المطلق وكلامنا في الفعل الزماني وغايته العرض الذي يعود الى ذات العاقل المباشر القريب . وبهذا يندفع ايضا ما ينوهم من التناقض في كلام الفيلسوف حيث نهى الغاية وذكر ان لم غير جائزة عليه ثم اثبت الغاية حيث ذكر ان العاقل يبطل هذا العالم ليصوغه صيغة لا يهتمل الفساد

تسجيل

فقد تبين وتحقق بما نقلناه من كلمات هذا الفيلسوف الاعظم ونصوصه واشارته انه كان مذهبه اعتقاد حدوث العالم واعتقاد بوارء و خراب السموات وزوالها وان لله ميراث السموات والارض

فاذن ما زعمه الجمهور و اشتهر بينهم انه كان يعتقد قدم العالم فدل مراده قدم ما سوى عالم الاجسام والجسمانيات وحيث دعلا يحلو حاله من احد امرين . فاما ان كان يريد من العالم العقلي عالم الالهية والقدرة و مراتب القوة القيومية وهي حملة الصور الوحودية العقلية المحضة التي هي بوجه ما غير الذات الاحدية التي سماها بعض العرفاء عيب الفيوب ، فيكون القول بقدمها حقاً وصدقا ادلا يلزم منه تعدد القدماء لكونها غير رائدة على مراتب الالهية ومقامات الربوبية والمعلوم الرائدة وعالم القضاء العيني .

وان اراد بذلك واثاق قديمة متعددة متصلة الوجود مستعملة المويات لانهما شئون الالهية وعلوم قضائية ، فالقول بقدمها وتسرمدا العقول المعالة باطل لكونها معطومة تحت سطوع

بورا للاحدية لكن حسن الظن بهذا الفيلسوف يستدعي ان اعتقاده و مذهبه هو القول الاول كما يشهد به وفور علمه وقوة حذسه واحكام برأيه تنفي ما يراى اصول الحكيمية ولان طرفيه وهما افلاطن اسناده و فرموديوس تلميذه قائلان بذلك القول كما يستعاد من كلمات كل منهما ومذهبه والله اعلم بالسرائر

ومما يدل على ان هذا الفيلسوف كان يرى معتقدا حدوث العالم الجسماني ووثوره ما قاله في المبرر السابع من كتاب معرفة الربوبية و هو انه لما قبلت البيولي الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطراراً انما سارت الطبيعة قابلة للكون لما جعل فيها من القوة التصابية والعلل العالية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدئه الكون فالكون آخر العلل العقلية المصورة و اول العلل المكونة ولم يكن يجب ان يقف المبلل القواعل المصورة للجواهر من قبل ان ياتي الطبيعة .

و انما ذلك كذلك من اجل الملة الاولى التي صيرت الانيات العقلية علل اقواعل مصورة للعلل (للمور خ - ل) العرضية الواقعة تحت الكون والفساد وان العالم الحسي انما هو اشارة الى العالم العقلي والى ما فيه من الجواهر العقلية وثبات قواها العظيمة وفضائلها الكريمة وخيرها الذي يملئ غلياما وتفور فوراً انتهى كلامه

اقول: قوله صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون والفساد اضطراراً معناه جعلتها جملاً بسيطاً وهي في ذاتها قابلة للكون بحسب هذا الوجود لانها لم تكن في ذاتها كذلك فصيرتها كذلك بحسب عارض غريب عن وجودها ناهيك به قوله اضطراراً يعنى سعة الكون والفساد من ضروريات هوية الصورة الطبيعية من غير تدخل جعل بينها وبين كونها على تلك المنفعة .

وقوله: انما سارت الطبيعة قابلة للكون الى آخره اشارة الى لمية تجدد الطبيعة واستمرارها وهما متقابلان بوجه لما فيها من شوب قوة و فعلية ووثور و ثبات وذلك لان في اسبابها وعللها شبهاتين المبعثين بالقوة التماثية مما يلزمها النقص والشوق و

يلزمها الكمال والعقل والشوق نوع حركة من القوة الشوقية لطلب الكمال تناسب تجديد الطبيعة حدوثها والكمال العقلي الذي يكون للعلل العالية مما يازمه الثبات والدوام فهو مناسب دوام تجديد الطبيعة واتصالها بنوارد الامثال .

وقوله : ثم وقف على العقل عند الطبيعة الى آخره اشارة الى ضربى التأثير والايجاد وهما الابداع والتكوين فيبين ان سلسلة الابداع انتهت الى الطبيعة وان سلسلة التكوين اخذت منها لما فى وجود الطبيعة من حقيقة الثبات والتجديد لما علم مراد ان التجدد فيها عين الاستمرار لكونه صفة ذاتية لها اضطرابية و لهذا يكون اهدافى التغير والاستعانة بالتجديد لها ذاتى ولغيرها عرضى بواسطتها فيثبت من ذلك ان الطبيعة آخر الابداع واول التكوين وهاتان العيشتان لا توحبان تركيا فى ذاتها بحسب الخارج لما مر مراراً ان ثباتها عين التجدد و الانتضاء على قياس فعلية القوة فى الهولوى وتوحد الكثرة فى العدد وغير ذلك من الامثلة .

ثم ان هذا الفيلسوف عبر عن علل التكوين بالعلل العرضية لما ظهر من قوله سابقا ان حدوث الصورة اللاحقة ليست من الصورة السابقة بل من سبب اعلى نسبتة الى المتجددات الزمانية نسبة واحدة غير زمانية ، وانما اطلق اسم العلة على الصورة السابقة بالزمان بمعنى آخر فقد صح الاصطلاح على العلة الاصلية المرتبة بالذات بالسلسلة الطولية وعلى المعدلات المترتبة بالزمان بالعلل العرضية .

وقوله ان العالم الحسى انما هو اشارة الى العالم العقلى معناه ان كل صورة حية فى هذا العالم فلها صورة عقلية فى عالم الالهية و فى علم الله سبحانه كما هو رأى كثير من الاقدمين مثل افلاطون وسقراط وغيرهما وسموها بالصورة المقارقة وقد احكما بنيتها وادوا وضعا طريفاً لها مراراً .

فصل (٤)

في ذكر اعتقادات الفلاسفة الذين هم غير هؤلاء الأصول الاعلون ا في
حدوث العالم و خراجه و بوار السموات والارضين

فمنهم زينون الأكبر ابن فلرس و قد نقلنا في مباحث الحركة قوله الدال
سريعا على حدوث العالم وهو قوله ان الموجودات باقية دائمة اما بقاؤها فيتجدد
صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى ، وذكر ان الدثور قد
لزم الصورة والهولى انتهى .

و من علم كيفية تعلق كل من الهولى و الصورة بالآخرى يعلم صحة القول
بتجدهما في كل آن ومن اقواله ايضا ، الدال على الحدوث ، قوله ان المبدع الاول
كان في علمه صورة ابداع كل جوهر وصورة دثور كل جوهر فان علمه غير متناه و
الصور التى فيه من حد الابداع غير متناهية وكذلك صور الدثور غير متناهية فالعوالم
يتجدد في كل حين ودهر ثم ذكر وجه التجدد بما نقلناه منه اولا .

القول : المراد من عدم التناهى في قوله فان علمه غير متناه و الصور التى
في حد الابداع غير متناهية ليس عدم التناهى بالعدد بالعمل لاستحالته بالبراهين و
لهذا الفيلسوف برهان مخصوص على هذا المطلب في رسالة نقله بعض افاضل المتأخرين
في تصانيفه وتلك الرسالة موجودة عندنا .

بل المراد اما عدم التناهى بالقوة كما في المتعلات الجوهرية و العرضية
الواقعة في الكون حيث لا ينفك عند حد كالصور الحسية المتجددة و افرادها المتعاقبة
في الوجود شيئا فشيئا على نعت الاتصال .

واما عدم التناهى من جهة الشدة في الوجود القلى كما للصورة المفارقة
بحسب ما يصد عنه من الافراد و الحركات لا الى حد وعلى اى تقدير ليس المراد
منه ما يحسب ترتب الصور العقلية لانها متناهية البتة طولا وعرضا

ومنها قوله ان الشمس و القمر و الكواكب يستمد القوة من جوهر السماء
فاذا تغيرت السماء تغيرت النجوم ايضا ثم هذه الصور كلها بقاؤها و دورها في علم
البارى سبحانه والعلم يقتضى بقائها دائما و كذلك الحكمة ، والبارى قادر على ان يفتنى
العالم يوما ان اراد .

اقول ، مراده من جوهر السماء هو جوهرها العنقى و هو صورة ذاتها في
علم الله و وجهها الذى يلى القدس والتغير انما يلحق السماء بحسب وجهها الذى يلى
المادة وهو الطبيعية لانها فانية وهو باق كما قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه ، ومراده
من قوله والبارى قادر على ان يفتنى العالم يوما ان اراد . هو يوم القيمة الذى مقداره خمسين
الف سنة .

وقد اوردنا من الاصول والمبادئ الصحيحة ما يستفاد بقوتها تفسير كلامه و
تبيين مراده فلا نخوض فى بسطه و شرحه حذرا من الاطالة ، ومن الغلاصة القائلين
بعدوث العالم ذيمنراطيس و شيعته الان له رموزا وتجاوزات قل من اهتدى اليها .
ولهذا اشتهر عنه اشياء بظاهرها يناقض الاصول الحكيمية مثل القول بالاجسام
الصغيرة ومثل القول بالانماق والبخت و كان هذا المفسر اسانا كرا الفاية بمعنى العلة
القائبة فى فعل واجب الوجود لا غير اذا من حكيم الا وهو معترف بان ما لا يجب
لا يكون بل هو وغيره يسمون الامور اللاحقة بالمهيات لانذاتها بل بسبب غيرها
امورا اتماقية وحيث يصدق القول بان وجود هذا العالم اتماق .

قال بعض العلماء : ان هذا الرجل تصحنا كلامه القدر الذى وجدناه قد دل
على قوة سلوكه وذوقه ومشاهدات له رفيعة قدسية و اكثر ما نسب اليه افتراء بعض
بل القدماء لهم الفاظ ورموز واغراض صحيحة ومن اتى بعدهم رد على ظواهر رموزهم
اما لفظة او تعمدنا لما يطلب من الرئاسة انتهى .

فمن كلماته المرموزة انه قال : المبدع الاول (١) ليس هو المنصرق قطولا العقل

١- لا يفتنى ان المبدع الاول هو الفيض القدسي الذى مبرته بكر وبالرحمة الواسعة و—

فقط بل الاحاط لاربعة وهي الاسطوانات اوائل الوجودات كلها ومنه ابتدعت الاشياء البسيطة دفعة واحدة واما المركبة فانها كومت دائمة دائمة الا ان يصومتها بالموع

ثم العالم بجملة غير دائر لانه متصل بذلك العالم الاعلى كما ان عناصر هذه الاشياء متصلة بطبيعت ارواحها الساكنة فيها والعناصر وان كانت تدثر في الظاهر فان صغوتها من الروح البسيط الذي فيها غير دائر فان كان كذلك فليست تدثر الامن جهة العوالم، فاما من نحو العقل فانه ليس تدثر فلا يدثر هذا العالم اذا كان صغوها فيه وصغوها متصل بالعوالم البسيطة انتهى .

اقول: كلامه في غاية القوة والمثانة الان فهم كلامه ودرك مرامه يحتاج الى قريحة صافية وذهن ثاقب مع تعمق شديد في العلوم الالهيات .

و العجب ان الحكماء مع شدة فهمهم وفور علمهم كيف ذهلبوا عن غور كلامه وبعد مرامه حيث اعترضوا على كلامه وبالفوا في التشيع من جهة قوله ان اول مبدع هو العناصر وبعدها ابدعت البسائط الروحانية وقالوا هو ترقى من الاسفل الى الاعلى ومن الاكدر الى الاصغر، ومعلوم ان مراده منها غير صورة هذه العناصر الحسية .

وقد حكم سريعاً بانها دائرة فكيف يشاقق في كلامه ولولا مخافة الاطباب لبنت صحة مرامه ومع ذلك فكلامه سريع فيما نحن بسدده من تجديد هذا العالم و

→ بالمعية وبالحق المخلوق به وبالنفس الرحمانى وبالماء وبالماء في قوله وكان مرهم على الماء ولعل مراد هذا، فيلطف انه ماء وهواء وفاروا من باطنيات وجهاً كما لا يخفى ولا بد في كل موجود من الموجودات العالمية من حرارة منضجة وبرودة جلدة و رطوبة مهككة وبرودة حافظة لكن في كل موجود بحسبه وحسب نغاته فالسبح الاول برودته معتدل على هذا السمانى فيبر عنه بالاسطوانات وقد قيل لا بد في الموجودات من الخلق والرزق والحياة والموت ولذا ورد ان حملة العرش واركانها اربعة: اسرافيل وميكائيل وجبرائيل و عزرائيل ولعل ما ذكر من الاشارة يكفى للماقل اللهيبى فظنوا المرام ، فتظن . (اسماعيل به)

دثور شخصياته الحسية و هوياتها المادية - بقاء صفوها الى صورها عند الله القيوم لانه اراد بالاشياء البسيطة الصور العقلية الثابتة وبالاشياء المركبة الصور الجسمانية فلكية كانت او عصرية لتركيبتها من المادة والصورة او من الوجود والعدم كما علمت من تشابك الوجود والعدم في الممتدات المكانية و الزمانية

ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم و خرابه فلاسفة فاداميا و انهم كانوا يقولون ان كل مركب ينحل فلا يجوز ان يكون من جوهرين متعقبين في جميع الجهات والا فليس بمركب

فاذا كان هذا هكذا فلا محالة اذا انحل التركيب حل كل جوهر فاتصل بالاصل الذي منه فما كان منها بسيطا روحانيا لحق بعالمه الروحاني وهو باق غير دائر وما كان منها جاشيا غليظا لحق بعالمه ايضا و كل جاش اذا انحل فانما يرجع حتى يصل الى الطب فادا لم يبق من الكثافة شيء اتحد بالنظيف الاول فيتحد به فيكونان متعدين الى الابد .

واذا اتحدت الاواخر بالادائل كان الاول هو اول كل مبدع ليس بينه و بين مدعه جوهر آخر متوسط فلا محالة ذلك المبدع الاول يتعلق بنور مبدعه فيبقى دهر الدهور خالدا محلدا انتهى .

اقول: كلام هؤلاء الفلاسفة في غاية الشرف و النفاة و هو يشمل على بيان مقصدين شريفين هما اللذان اكثرنا ذكرهما و كررنا تنبيههما .

احدهما دثور العالم الجسماني ودثور صورته وفساد مادته واصحلال وجوده و انحلال تركيبه .

وثانيهما اتصال ماتروح وتلطف من الصور الحسية الى الصور العقلية ورجوع ماضى و بقى منها الى العلة الاولى الالهية فالحل عائدا اليه راجع صائر اياه متعده بوجهه الباقي رجوع التمس الى التمام و مصير الفرع الى الاصل كما قال تعالى: « فبعضان الذي يده ملكوت كل شيء و اليه ترجعون » و قوله « الا الى الله

تصير الأمور .

ومن العارضة القائمين بحدوث العالم هرقل الحكيم فانه كان يقول ان اول الاوائل النور الحق لا يدرك من جهة عقولنا لانها ابدعت من ذلك النور الاول وهو الله حقا و كان يقول ان بدو الخلق و اول هذا العالم المحبة و المنازعة و وافق في هذا الرأي انبذ قلس حيث قال الاول الذي ابدع اولاهو المحبة و العلية .

اقول : دلالة هذا الكلام على الحدث ان كل محب يحب شيئا غير ذاته فهو يتحرك حتى يتقلب الى محبوبة و يرجع اليه و معنى فيه لان كل ناقص مشتاق له غاية و كل دى غاية يتحرك اليها و كل محبوب قاهر على حذب محبة اليه و محو آثاره بالكلفة حتى يصير راجعا اليه كما قال تعالى : « وهو القاهر فوق عباده » . وهذا لا يوجب الالتفات من العالى الى السافل لان العالى لا يتعمل من السافل ولكن يحركه ويجذبه اليه ويمحي آثاره و يجعله صائرا اليه من غير تغيير ومباشرة .

وبالجملة وجود المملول مطلعا عين المحبة لكونها ناقصا مفتقرا الى ما يكمل به ويتم به ويخرج من فقره الى فناء فالعالم بجميع ما فيه ومعه يخرج يوما الى الله ويرجع اليه ويصير اياه كما انه بداعته .

ومن القائمين منهم بحدوث العالم ابيقورس قيل انه خالف اوائل في الاوائل قال المبادئ اثنان الخلاء و الصورة اما الخلاء فمكان فارغ و اما الصورة فهي فوق المكان والخلاء ومنها ابدعت الموجودات و كل ما كان كون منهما فانه يسجل اليهما فمنهما المبدء واليهما المعاد وربما يقول الكل يفسد .

اقول كانه اراد بالمبادئ مبادئ القوام المفارقة للمطلول كالمادة و الصورة لا مبادئ الوجود المفارقة له كالفاعل و الغاية فان المادة و الصورة داخلتان في وجود هذا العالم ومبينته والفاعل و الغاية خارجتان عن وجود هذا العالم و اراد من الخلاء البيولى الاولى لكونها عديمة خاليه عن وجود الصورة في ذاتها و لها امتداد

كلاهما باعتبار اعتبارهما الجسماني والحداد بالصورة الطبيعية الموسوعة للأجرام وهي بحسب وجودها النفس أو العقلي فوق الهيولي و الأبعاد فوقية بالمعية و الشرف و كل من الهيولي و الصورة مبدء للوجود أيضا بمعنى ما منه الشيء لا بمعنى ما به الشيء لكن الصورة مبدء فعلية الشيء الحادث و كماله و المادة مبدء قوته و قوله وافتقاره .

ثم ان الصورة اذا كملت فهي غاية كماله و المادة اذا ادثرت وطرحت كالقشر العرمي فهي غاية عدمه و مرجع فقره و قصه و لهذا قال منهما المبدء و لهما المعاد اذ مبدء كل معلول هو ما ينهي اليه فخرج من كلامه ان الجسمانيات و سائر الصور الحسية يتجدد وجودها من الصور الممارقة الباقية عند الله ثم تعود اليها وهذه الحسيات دائرة فاسدة بدثور الهيولي و تلك باقية عند الله ببقاء ذواتهم فكل شيء هالك الا وجهه .

ومن حكم الشيخ اليوناني الدالة على حدوث هذا العالم انه قال على سبيل الرمز ان امك رؤوم لكها فقيرة دعناه وان اباك لحدث لكنه جواد مقدر يعني بالام الهيولي و بالاب الصورة و بالرؤومية اتقيادها و بالقر قوة قبولها و هي امر عيني و بالرعونة عدم ثباتها على حالة واحدة ووجود باق و اما حداثة الصورة فهي تحددها في الوجود في كل آن واما جودها فهو مبدئيها للأمر ارض والآثار او موجدتها فحسب حقيقتها العقلية التي في علمها وهي من جهات اقاضة الله ورحمته على القوايل المستعدة و هذه القوايل انما تقبل الصور بقدر معلوم من خصوصيات الأزمنة و الاوقات كما قال سبحانه: «وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم»

ومن كلماته الدالة على حدوث عالم الطبيعة والجسم قوله النفس جوهر شريف كريم تشبه دائرة قدازت على مركزها غير انها دائرة لا بعدلها ومركزها العقل وكذلك العقل دائرة استدارة على مركزها وهو الخير الاول المعص غير ان النفس والعقل و ان كانا دائرتين لكن دائرة العقل لا تتحرك ابدا بل هي ساكنة واقفة شبيهة

بمرکزها .

واما دائرة النفس فانها تتحرك على مرکزها و هو العقل حركة الاستكمال و
امادائرة العالم السفلى فانها دائرة تدور حول النفس واليها تشتاق وانما تتحرك بهذه
الحركة الذاتية شوقا الى النفس كشوق النفس الى العقل وشوق العقل الى الخبر
الاول المحض .

ولان دائرة هذا العالم جرم والجرم يعتاق الى الشيء الخارج منه و يحرس
ان يصير اليه فيماتقه فلذلك الجرم الاقصى الشريف يتحرك حركة مستديرة لانه يطلب
النفس من جميع النواحي لينالها فيستريح اليها ويسكن عندها .

هذا كلامه و هو صريح في استعماله الملك و انقطاع حركته الذاتية و دور
الطبيعة و نفاذه و فناء العالم الجسماني و اضمحلاله و انتقاله الى الدار الاخرة حسبما اوضحنا
سبيله و من الحكماء المبرزين المشهورين بالفضل و الولاية الاسكندر الافرو دوسي و هو من
كبار اصحاب ارسطاطاليس و ايا و علما و كلامه اعني و عقائده ارضى .
و قد وصفه الشيخ في الغناء و في كتاب المبدء و المعاد بنافضل المتقدمين و افق
استاده في كثير من المسائل .

منها ان الباري عالم بالاشياء كلها كلياتها و جزئياتها على نسق واحد و لا يتغير علمه
بتغير المعلوم و لا يتكرر و خالفه في بعضها بحسب ظاهر الامر و نحن قد وجهنا قوله بهلاك بعض
التنوس كما ستعلم .

ومما اشرد به انه قال كل كوكب ذو نفس و طبع و حركة من جهة نفسه و طبعه
و لا يقبل التحريك من غير ماصلا و من كلامه الدال على حدوث ما سوى الملك المحدد انه
قال لما كان الملك محيطا بما دونه فكان الزمان جاريا عليه لان الزمان هو العاد
للمركبات اى عدها و لما لم يكن محيط به هيء آخر و الا لكان الزمان جاريا عليه
لمرجزان يفسدو يكون فلم يكن قابلا للكون و النساد و مالا يقبل الكون و الفساد
كان قديما .

القول : كلامه ظاهر في ان ما يكون تحت الدهر والزمان فهو من الكوائن
 الفواسد ولا شبهة في ان جميع الاجرام الملكية والعنصرية مما يجري عليه الزمان
 لانها مادية فيها جهة القوة والاستعداد وما كان كذلك فالزمان من مخصصاته فيكون
 متغير الوجود قابلاً للكون والفساد ، فيثبت ان المحيط بالجميع جسم طبيعي له
 قوة الحركة و التغير فهو ايضا لامخالة ذو صورة متجددة كائنة قاسمة فيحتاج الى
 محدد آخر يحدد زمان وجوده ومكان كونه وان لم يكن كذلك فيكون احاطته بالجميع
 ليست احاطة وضعية مكابية كاحاطة السقف بل كان امر انصافيا يسيط بالسماء احاطة
 تقاسية فلم يكن بحسب جوهرها العقلي من جملة عالم الشهادة و الحس بل من عالم
 الغيب وعالم التدبير والقضاء الالهي وما عند الله ببقائه كما قال فما عندكم يتقد وما
 عند الله باقية .

ومن علماء الحكماء المتألمين الراشدين في العلم والنوحيد فرغوريوس صاحب
 المشائين واضع اسافوجي وهو عندي من اعظم اصحاب المعلم الاول واهدى القوم الى
 ميون علومه و ارشدهم الى اشاراته وجميع مذهب اليه في علم النفس و علم الرب و
 كيفية المعاد و رجوع النفس الى عالم الحق و دار النواب و الاعتماد عليه في شرح
 التعليم الاول اكثر من غيره كاسكندر الرومي و ثاسطيوس و ان كان الشيخ اكثر
 تعويله على هذين دونه لا يكره عليه في القول باتحاد الماقل بالمقول واتحاد النفس
 بالعقل المتعال .

وله علمت تحقيق هذا المقام على وجه الكمال والتمام ، قال : المكونات كلها
 انما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلو الصورة وقال كل ما كان
 واحداً بسيطاً ففعله واحد بسيط و ما كان كثيراً مركباً فافعله كثيرة مركبة
 وكل موجود قطعه مثل طبيعته ففعله بذاته واحد بسيط و ما يخلها من افعالها
 بمتوسط فمركب .

و قال ايضا كل ما كان موجوداً فله فعل مطابق للطبيعة و لما كان الهاري

موجوداً ففعله الحاس الوحداني هو الاجتلاب الى شبهه يعني الوجود قس كلامه
دلالة على حدوث الطبيعة الجسمانية تصريحا وتلميحا .

اما الاول فحيث قال المكونات انما تتكون بتكون الصور على سبيل النير
وتفسد بخلوها عنها .

واما الثاني فنقله كل موجود ففعله مثل طبيعته ولاشبهة في ان لكل جسم
طبيعة هي مبدء حركته ، والحركة امر دائم التجدد والحدوث فكذلك مبدءها القريب
فيكون كل جسم طبيعي متجدداً حادثاً = زائلاً كائناً قاسداً ، وايضا في قوله ففعله الحاس
الوحداني هو الاجتلاب الى شبهه اشارة الى تبدل هذا العالم ورجوعه الى الله سبحانه .
ومن الفلاسفة المعتبرين المشهورين ابرقلس المنسوب الى افلاطون وقد
اشهر فيما بين القوم من القول بقدم العالم ونسبته الى الفلاسفة الاقدمين ومتشأ
ذلك ايراد ابرقلس في تصنيفه تلك الشبهات التسع التي قلها ولولا مغافة الاطباء
لذكرتها وينتوجه النص عن كل واحد واحد منها بحيث لم يبق منها لاحتمال
الشك في العالم وكيفية مدور الموجودات منه تعالى على ان لكل منها محملا صحيحا
ووجها وحيا يصاد اليه .

ولهذا ذكر الفارستاني في كتاب الملل والنحل انه قال بعض المتعصبين
لا برقلس ممهدا له هذا في ايراد تلك الشبهات انه كان يناطق الناس بمنطقين
احدهما روحاني بسيط والاخر جسماني مركب وكان اهل زمانه الذين يناطقونه
جسمانيين .

والمعاداة الى ذكر هذه الاقوال مقاومتهم اياه فخرج من طريقة الفكرة
والفلسفة من هذه الجهة لان من الواجب على الحكيم ان يظهر الحكمة على طرق كثيرة
يتصرف فيها كل ماظر بحسب نظره ويستفيد منها بحسب فكره واستمداده فلا يجدوا على
قوله مساغا ولا يسيروا عليه مقالا ومطعنا لان ابرقلس لما كان يقول بدهر هذا العالم
وانه باق لا يدثر وضع كتاباً في هذا المعنى طالعاً من لم يعرف طريقته ففهموا منه

جسمانيته دون روحانيته فتقتضوه على مذهب الدهرية .

وفي هذا الكتاب لما اتصلت العوالم بعضها ببعض وحدثت القوى الطبيعية حدثت فيها قصور واستعلت لبوب فالقصور دائرة واللبوب دائرة لا يجوز عليها الفساد لانها بسيطة وحيدة القوى فانقسم العالم عالمين عالم السودة واللب وعالم الكدور والقصور فاقبل بعضه ببعض وكان آخر هذا العالم من بدو ذلك العالم فمن وجه لم يكن بينهما فرق فلم يكن هذا العالم دائراً اذا كان متصلاً بما ليس مدثر ومن وجه دثرت القصور و زالت الكدور وكيف يكون القصور غير دائرة ولا مضطحة وعالم يزل القصور باقية كانت اللبوب خافية .

وايضاً فان هذا العالم مركب و العالم الاعلى بسيط وكل بسيط باقى دائماً غير مضطحل ولا متغير قال الذي يخب عن ايرقليس هذا الذي نقل عنه هو المتبول عن مثله بل الذي اضاف اليه القول الاول لا يخلو من امرين اما ان لم يقف على مرامه لليلة التي ذكرناه سابقاً واما لانه كان محسوداً عند اهل زمانه لكونه بسيط الفكر واسع النظر سائر القوة وكانوا اولئك اصحاب اوهام وخيالات .

و الدليل على صحة ما ذكره هذا الذباب ان ايرقليس كان يقول في موضع من كتابه ان الاوائل التي منها كونت العوالم باقية لا تدرث ولا تضحل و هي لازمة للدهر ماسكة الا انها من اول واحد لا يوصف بصفة ولا يدرك بنت و نطق وان مورد الاشياء كلها منه وتحتة وهو الغاية و المنتهى التي ليس فوقها جوهر هو اعظم منها الا الاول الواحد و هو الاحد الذي قوته اخرجت هذه الاوائل و قدرته اهدت هذه المبادئ .

و قال ايضاً ان الحق لا يحتاج الى ان يعرف ذاته لانه حق حقاً و كل حق حقاً فهو تحتة اذ قد حقق الحق فالحق الذي امتنع مطباع الحيوة والبقاء هو الذي افاد بقاء هذا العالم بدياً وبقاء بعد دثور قصوره و ذكرى البسيط الباطن من الناس الذي كان فيه قد ملق به .

وقال أيضاً إن هذا العالم قد اضمحلت قشوره وذهب دسه وصار بسيطاً روحانياً وبقي ما فيه من الجواهر الصافية النورانية في حد المراتب الروحانية مثل الموالم العلوية وبقي فيه جوهر كله قشور وندس وخبث ، هذه كلماته .

اقول : قد انكشف وتبين من هذه الكلمات التي في غاية الحسن والاتقان ان مدعب هذا الحكيم الرباني المصهور بين الناس بأنه دهرى هو بعينه منعب . و من تقدمه في حدوث العالم وخرابه و بواره و بقاء العالم الالهي و الصور الربانية .

والله اعادى و انكشف له اتصال اواخر هذا العالم باوائل ذلك العالم اتصال المعلوم المفاض بملكه الفيضة واتصال ذى الفاية بفايته ولحق الناس بكماله و تمامه وذلك العالم الربوبى باقى ببقاء الله دائم بديموميته حكم احيانا بادرية هذا العالم بهذا المعنى كما يقال ان اهداننا باقية ببقاء نفوسنا مع ان البدن سائل زائل فى كل آن كما علم .

فأقوله بدهر هذا العالم ليس يعنى به ان الصور الطبيعية الحسية التى للافلاك و غيرها ادرية الاشخاص و الاعداد بل عنى به ان صورتها العقلية البسيطة الموجودة فى علم الله باقية عنده غير دائرة بدثور هذه الحسيات المركبة وذلك لان الدثور يقتضى غاية ومعادا غير دائر كما ان الحدوث يقتضى مبدء وفاعلا غير كائن لامتناع ان يكون لكل غاية غاية الى لانهاية او ان يكون لكل مبدء مبدء لاالى بداية ، ففى الطرفين لا بد وان ينتهى الاشياء المتجددة الى امر لا بداية له ولا نهاية له

فاذن مرجع قوله ان العالم قديم على الوجه الذى مرتعيقه الى ان الصانع له قديم وهو المبدء لذى منه يندو كل ياد والمعاد الذى اليه اوب كل آيب فمذكرو قول حق و صواب بشرط ان يعلم قائله وينعنى بان الصور العقلية الدائمة التى هى بواطن هذه الصور الماثرة الطبيعية ليست موجودات مستقلة الوجود مبائة الذوات لوجود باريها وجعلها الحق الاول ليلزم تعدد القدماء كما يقوله الصنفية ولاحالة

في ذات الاول يلزم التكثر في ذاته ولانها متحدة به تعالى عن ذلك في مرتبة ذاته
يلزم الانقلاب له من الوجوب الى الامكان اولها من الامكان الى الوجوب و
الكل مستحيل .

بل الواجب واجب ابدأ سرمداً والممكن ممكن دائماً والعق حق في الازل
والباطل باطل لم يزل وهذا شيء لا يعرفه الا اهل الاذواق والمواحيـد والراسخون في
علم التوحيد على ان البرهان قائم كما اسلفناه على ان كل شوق وطلب غريزي يفضي
صاحبه الى ما يطلبه ويحببه بالضرورة .

فصل (٥)

في نبذة من كلام الـمة الكـشف والشهود من اهل هذه الحلة البيضاء في
تجدد الطبيعة الجرمية الذي هو ملاك الامر في دئور العالم وزواله .

قد ذكرنا فيما سبق كثيراً من الايات القرآنية الدالة على هذا المطلب الذي
هو عمدة اصول الحكمة والدين وهو مما يستفاد من الاحاديث المروية عن صاحب
هذه الشريعة الماثورة عن اهل بيت العصمة والنبوة صلوات الله عليهم اجمعين .

صها كلام امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاعة : « احذر كم الدنيا فاني ادار
شخصاً جعل تبديض (تفيس - ظ) ساكنها ظاناً قاطن بائس تميد باهلم اميدان السفينة
يسفقا المواصف في لجج البحارة .

ومنها ايضا قوله (ع) : « ما اصف من دار اولها عناء وآخرها فناء من ساعاها فانت
ومن استغنى عباداته هذا الكلام كما قبله في غاية الملاعة في الحكمة لا ينكشف حق
معناه الاعلى من احكم القوانين الماسية وامن في الرياضات العقلية لطلب العلوم
الالهية

واما كلام اهل التصوف والمكاشفين ، فقد قال المحقق المكاشف
محي الدين العربي في بعض ابواب الفتوحات المكية قال تعالى : « وان من شيء الا

عندنا خزائنه وما نشره الا بقدر معلوم، اى من اسمه الحكيم قال الحكمة سلطان هذا الانزال الالهى وهو اخراج هذه الاشياء من هذه الخزائن الى وجود اعيانها .
ثم قال بعد كلام طويل : فبالنظر الى اعيانها هى موجودة عن عدم بالنظر الى كونها عند الله فى هذه الخزائن .

ثم قال واما قوله ما عندكم يتعد صحيح فى العلم لان الخطاب منها لعين الجواهر والذى عنده اعنى عند الجواهر من كل موجود اما هو ما يوجد الله فى محله من الصفات والاهراض والاكوان وهى فى الزمان والاحال الثانى من زمان وجودها والحوال وجودها ينعدم من عندنا وهو قوله ما عندكم يتعد وما عند الله باقى ، وهو تجدد الجواهر الامثال او الاضداد دائما من هذه الخزائن .

وهذا معنى قول المتكلمين المرض لا يبقى زمانين وهو قول صحيح حر لا شبهة فيه لانه يمتح الممككات .

قال واما صاحب النظر فما عده خبر شىء من هذا لانه تنبيه نبوى لا نظر فكرى وصاحب النظر مقيد تحت سلطان فكره وليس للفكر في مجال
وقال ايضا فى الباب السابع والستين وثلاثمائة يعكس عن عروج وقع بحسب الباطن حين مخاطبته مع ادريس النبى (ع) بهذه العبارة :

قلت له انى رايت فى واقعتى شخصا بالطواف اخبرنى انه من اجدادى وسمى نفسه فسئلته عن زمان موته فقال اربعون الف سنة فسئلته عن آدم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته فقال لى من اى آدم تسئل؟ عن آدم الاقرب؟ قلت بلى فقال صدق انى نبى الله ولا ارى للعالم مدة يقف عليها بجملة الا انه بالجملة لم يزل حالقا ولا يزال دينا و آخرة و الاحال فى المخلوق بانهاء المدد لا فى العلق فالحلق مع الانفاس يتجدد .

فقلت له : فما بقى لظهور الساعة فقال اقتربت الساعة اقتربت للناس حسابهم و هم فى غفلة معرضون .

فقلت: عرفنى بشرط من شروط اقترابها فقال وجود آدم من شروطه فقلت فهل كان قبل الدنيا دار غيرها قال دار الوجود واحدة والدار ما كانت دنيا ولا آخرة الا بكم والاخرة ما تميزت الا بكم وانما الامر في الاجسام اكران واستحالات وايمان وذهاب لم يزل ولا يزال. انتهى كلامه الشريف .

الفن السادس

من علم الجواهر في العبادى والاسباب للطبيعيات التى يعلمها العالم الطبيعى اخلا من العالم الالهى على وجه الحكاية والتسليم واما البرهان عليه فضمانه على ذمة العالم الربانى اخلا من الله من جهة ملكته المقربين الذين هم وسائط امره فى خلقه وفيه فصول .

فصل (١)

في تعريف الطبيعة

لاشبهة لنا فى ان هذه الاجسام التى قلنا قد يصدر عنها اعمال و اشغال و حركات واستحالات نجد بعضها من جهة اسباب غريبة خارجة مثل حركة الحجر الى فوق والنار الى تحت و مثل تسخن الماء وتبرد الهواء ونجد بعضها لا يستند الى سبب غريب كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى فوق وكثير بد الماء وتسخين النار .

و قريب من هذا استعالة البذور و الطف نباتا و حيوانا و تصادف ايضا من الحيوانات تصرفا اراديا فى انواع حركاتها وسكناتها من غير متصرف خارج عنها يصرفها هذه التصاريف وقاسر غريب يقرها على هذه الافاعيل .

فهذا ما ارتسم فى اذهاننا فى اول النظر من غير ان يجزم اولانا كلامنا لوجهين

صادرة بإرادة مريد أولا بإرادة مريد وكلا منهما لازم طريقة واحدة لا ينصرف عنها
أو غير لازم طريقة واحدة بل متفنن الطرق ولا أيضا أن هذه الاجسام التي ليست
محرركاتها من خارج مشهود لنا هل لها محرك خارج لا يحسبها لا
وعلى الأول هل من شأنه أن يحس حتى يكون محسوس الذات غير محسوس
التأثير كمن شاهد اجتذاب الحديد إلى جهة ولم ير مغناطيس يجذب الحديد أو عساه
أن يكون مفارق الذات غير محسوس البتة على أنه من الواضح الجلي لكل عاقل
أن الجسم به هو جسم لا يجوز أن يفعل فعلا خاصا ولا أن يحرك تحريكاً
فالذي لا بد أن يتسلطه الطبيعي ويرهن عليه الإلهي أن هذه الاجسام المتحركة
هذه الحركات إنما يقع حركاتها وأفعاليها عن قوى موجودة فيها هي مبادئ آثارها
وأفعالها .

فمنها قوة يصدر عنها الفعل والتغيير على نهج واحد من غير إرادة
ومنها قوة يصدر عنها كذلك مع إرادة .

ومنها قوة متفنتة الفعل والتحريك من غير إرادة .

ومنها قوة كذلك مع إرادة وهكذا حال القسمة في جانب السكون بحسب
الاحتمال العقلي .

فالأولى تسمى طبيعية بحسب هذا الاصطلاح ولا يخلو عنها جسم عندنا كما
للحجر في هبوطه وسكونه في وسط الكل ومعنى قولنا لا يخلو عنها جسم أنه ما من
جسم إلا يوجد فيه قوة مباشرة لفعل بالحركة أو السكون على نهج واحد بلا شعور
لها في مرتبة وجودها الخاص بلا شرط أن لا يكون معها قوة أخرى فوقها كتفلس أو
عقل أو تكون وإذا كانت فسواء اتحدت هذه معها ضرباً من الاتحاد أو لم يكن
والثانية تسمى نفساً فلكياً كما للكوكب في دورانه على نفسه عند محقق
الحكماء .

والثالثة تسمى نفساً نباتية كما للنبات في تغذيته ونشوه وتوليده .

والرابعة تسمى لها حيوانية كما للحيوان في احساسه ومغيبه وشهوته وقضبه.
وربما قيل اسم الطبيعة على كل قوة يسد عنها فعل بلا ارادة فنعم النفس
النباتية وربما قيل لمبدء كل فعل بلا روية فنعم النفس الفلكية وغيرهما حتى المنكبت في نسج
شبكاتها والنحل في هندسة بيوتها انه بالطباع لكن التي هي مبدء للعلم الطبيعي الباحث
عن احوال المتغيرات هي الطبيعة بالمعنى الاول التي لا يخلو عنها جسم وليس على الطبيعي
ان يشكك اثباتها بل عليه ان يلتزم اثباتها من صاحب الفلسفة الاولى .

وعلى الطبيعي ان يعرف تعقيب مبحثها ولا يتعرض لمن ينكر وجودها، اذ فيه
كلمة شاقة كما مر ذكرها من قبل من جهة ان لكل متحرك محركا .

فالطبيعي حكمه في هذه المسئلة و امثالها حكم الممثل القابل و الرجل
الالهي حكمه فيها حكم المعطى الفاعل و قد حدث الطبيعة بانها مبدء اول للمحركة ما
هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وهذا الحد مودوث من الامام الاول لتعليم الفلسفة
وشرحه كما وجد في الشفاء ان معنى قولنا مبدء اول للمحركة اي مبدء فاعلى يسد
عنه التحريك في غيره اعني الجسم المتحرك وقد وقعت الاشارة منا سابقا ان معنى
الفاعل في استعمال الطبيعيين وفي الافاعيل الطبيعية هو الذي يكون تأثيره زمانيا
وعلى التدرج .

ثم ينبغي ان يعلم ان الطبيعة لا يجب ان يكون في كل شيء مبدء للمحركة
والسكون معا ولا ايضا يجب كونها مبدء للمحركة المكانية فقط بل المراد انها مبدء
لكل امر ذاتي يكون للشئ من الحركة ان كانت والسكون ان كان وسواء كانت
الحركة في ابن او كم او كيف او حوهر او نحو آخر .

و معنى قوله اول ، اي مباشر قريبا لا واسطة بينه وبين تحريكه فمضى ان
يكون النفس مبدء لبعض حركات الاجسام التي هي فيها ولكن بواسطة الطبيعة حتى
ان قوما اعتقدوا ان النفس في ذوات الاغصاء تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة .
وهذا حق عندنا في الحركات الانتقالية الارادية التي تكون للحيوانات تدون

مذكور كسقوط ابدانها من فوق الى تحت كما لوحنا اليك سابقا ان مباشر كل حركة هو الطبيعة سواء استقلت او استخدمت للنفس .

واما الشيخ فقد اذكر ذلك واستبعد حيث قال ولا يرى الطبيعة يستحيل معرفة الاعضاء خلاف ما توجه دانها طاعة للنفس ولو استعالت الطبيعة كذلك لما حدث الاعياء عند تكليف النفس اياها غير معضاها ولا تجاذب مقنضى النفس ومقنضى الطبيعة وقدم ان هذا ما ذكره .

وحل الاشكال بان الطبيعة ليست واحدة بالنوع و وحدتها جنسية و التي في العناصر والمعادن غير التي يتوسط بين النفس و تحريكاتها الالهية والكمية والكيفية .

ثم المحب منه انه حوز مثل هذا التوسيط والاستخدام في غير التحريكات المكانية ولم يجوز فيها وان كان الذي جوزه على طور غير الطور الذي نحن عليه، لان القوى النباتية والحيوانية عند امراض و كيفيات فعلية او انفعالية و عندما جواهر صورية . وقوله هو ما فيه ليعرق بين الطبيعة والصناعة والفواس .

واما قوله بالذات فقد حمل على وجهين: احدهما بالقياس الى المتحرك والاخر بالقياس الى المتحرك فمعناه على الوجه الاول ان الطبيعة تحرك لذاتها لاعن تسخير قاصر فيستحيل ان لا يحرك حين خلوها عن ما يحركه غير الحركة التي لاجل قاصر و معناه على الوجه الاخر ان الطبيعة تحرك لامر يتحرك عن ذاته لاعن خارج

وقوله لا بالعرض ايضا يحمل على وجهين: احدهما بالقياس الى الفاعل والثاني بالقياس الى القابل، فالاول ان الطبيعة مبدء لما كان حركته بالحقيقة لا بالعرض و الحركة بالعرض مثل حركة ما كن السعينة بحركة السعينة

و الثاني انه اذا حركت الطبيعة صنما من نحاس فهي تحركه بما هو صنم بالعرض لان تحريكها بالذات للنحاس لا للصنم ولذلك لا يكون الطبيب طبيعة اذا عالج نفسه وحرك الطب ما هو فيه لانه فيه لامن حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب فلم يكن

برؤء عن المرض لانه طيب ولكن لانه متعالج قاه من حيث هو معالج شيء و من حيث هو متعالج شيء لانه بالعينية الاولى مانع للعلاج و بالعينية الاخرى قابل له مريض .

تبصرة

قد منح لبعض الوادعين بعد السابقين ان يستقصر هذا التحديد و توخى بعد استقصاره ان يزيده عليه زيادة .

فقال : ان هذا التعريف انما يدل على هذه الطبيعة لاعلى جوهر ذاتها بل على نسبتها الى ما يصدر عنها و يجب ان يزداد في حد ما فيقال ان الطبيعة قوة سارية في الاجسام تفيد التخليق والتشكيل وتحفظهما وهي مبدا لكذا وكذا .

والذي عليه الشيخ ان هذه الزيادة تكلف مستغنى عنه وان ما فعله ردى فاسد غير محتاج اليه ولا الى بدله .

فقال : اما الزيادة التي راي بعض اللاحقين بالاولائل ان يزيدها فقد فعل باطلا فان القوة التي كالجنس في رسم الطبيعة هي القوة الفاعلية و اذا حدث حدث بانها مبدا الحركة من آخر في آخر بانه آخر وليس معنى القوة الابدئية تحريك يكون في الشيء وليس معنى السريان الا الكون في الشيء .

فان المحل اذا كان امرا متقسما كان الذي يحمله من حيث ذاته ايضا متقسما ساريا فيه وليس معنى التخليق والتشكيل الا دخلا في معنى التحريك و ليس معنى حفظ الخلق و الاشكال الا دخلا في التسيك فيكون هذا الرجل قد كرر اشياء كثيرة من غير حاجة اليه وهو لا يشعر .

ومع ذلك فان هذا المتدارك لخلل هذا الرسم بزعمه قد حسب انه اذا قال قوة فقد دل على ذات غير مضافة الى شيء وما قبل فان القوة مفهومها هو مبدا التحريك والتسيك لا غير ، لقوة لا ترسم الا من جهة النسبة الاضافية هذا ان خيس كلامه .

القول : كون الطبيعة مبدءاً لافاعليها الذاتية من الحركة و غيرها ليس على سبيل ان يكون من الصفات المارضة لذاتها بعد ذاتها كالضاحك والكاتب للانسان بل وجودها في نفسها ووجودها مبدء لكذا وكذا شيء واحد بلافغير .

فالمدكور في تعريفه ليس كما يفهم من كلام الشيخ انها حد بحسب مفهوم الاسم، رسم بحسب الحقيقة والذات ، و كذا ينبغي ان يعلم ان كون هذا المبدء طبيعة وقوة وصورة وان كان بحسب مفهومات متفاوتة لكن قد علمت ان تكثر المفهومات وتفايرها لا يقتضى تفاير نحو الوجود الذى هو مصداق الجميع .

فهذه القوة في كل واحد من انواع الجسم هيء واحد جسماني يترتب عليه بها افعاله و آثاره الذاتية الجسمانية من الحركات والاستعالات و غيرها سواء كانت منحصلة القوام بجمهور نفساني اولا وسباني لهذا شرح .

فصل (٢)

في نسبة الطبيعة الى ما فوقها من الصورة والنفس و الى ما تحتهها من المادة والحركة والاعراض

قال الشيخ في الغناء : ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضاً فطبيته هو القوة التى يسد عنها حركته وتغيره الذى يكون من ذاته وكذلك سكونه وثباته وصورته هي ميته التى بها هو ماهو ومادته هي المعنى الحامل لميته والاعراض هي التى اذا تصورت مادته بصورته وتمت نوعيته لزممت او عرضت له من خارج وربما كانت طبيعة الشيء هي بينها صورته وربما لم يكن .

اما في البساط فان الطبيعة هي الصورة بينها فاذا قيست الى الحركات والافعال سميت طبيعة و اذا قيست الى تقويمها للنوع سميت صورة فصورة الماء مثلاً قوة اقامت هوى الماء نوحاً هو الماء وتلك غير محسوسة وعنها تصدر الآثار المحسوسة من البرودة والقلل و هو الميل الذى لا يكون للجسم وهو في حيزه الطبيعي فيكون فعلها في

جوهر الماء اما بالقياس الى المتأثر عنه فالبرودة واما بالقياس الى المؤثر فيه المشكل له فالرطوبة و اما بالقياس الى مكانه الغريب فالتحريك و بالقياس الى مكانه المناسب فالتسكين و اما في المركبات فالطبيعة كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة . فان تلك الاجسام لاتصير هي ما هي بالقوة المعركة لها بالذات الى جهة وحدها و ان كانت لا بد لها في ان يكون هي ما هي من تلك القوة فكل تلك القوة جزء من صورتها و كل صورتها تجتمع من عدة معان فيتعد كالانسانية فانها تتضمن قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية والخلق .

و اذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع اعطيت المية الانسانية و اما كيفية نمو هذا الاجتماع فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى هذا ملخص كلامه و فيه امور صحيحة على طور حكمتنا المشرقية و امور مثزلة كما يظهر على من تأمل و تدبر في مواضع من كلامنا فقوله صورة الشيء هي مبيته التي بها هو ما هو و مادته هي المعنى العامل لمبيته كلام حر صحيح يجب التحويل عليه في جميع المواضع . وهذا الذي ذكره اصل بيتي عليه كثير من مقاصدنا سيما التي في علم المعاد فكل حقيقة نوعية فهي صورتها التي مقوم نوعها و محصل جنسها و يفرع عليه امور :

منها كون النفس الانسانية في ذاتها مصداقا لجميع المعاني التي توجد في الحيوان والنبات والمعدن على وجه الاطلاق .
ومنها مسألة اتحاد العاقل بالمعقول .

ومنها جواز حركة الاعتداد في الجوهر و اما قوله و ربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته كالسياط و ربما لم يكن كالمركبات فلا يتخلو من اضطراب ، اما اولا فلان قوله كالسياط عنى به الناسر الاربعة كما يعلم من مواضع اخر من كلامه من ان افلك لا طبيعة له وكذا الكواكب لا طبيعة لها وانما لها ميل فقط وهو من الكيفيات كالقتل والخفة .

وفيه مامر من ان الافلاك : كذا الكواكب لها طبيعة خاصة .
واما ثانيا فقوله وربما لم يكن اء اراد به ان المركب الحيواني و النباتي
صورته النوعية هي نفسه وهي بالعدد غير طبيعته و كانه اراد ههنا بطبيعة الحيوان مثلا
صور العناصر التي هي اجزاء مادته .

وافقت تعلم ان شيئا منها ليست طبيعة الحيوان بما هو حيوان ولا النبات بما هو
نبات و ان اراد به غير تلك الطبايع بل التي هي مبادئ حركات النعوا و الارادة
فالحق انها عين الصورة الحيوانية و النباتية وجودا و هوية و غيرها معنى و مية و
قوله فالطبيعة كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة و كذا قوله و كان تلك القوة
جزء من صورتها يحتمل وجهين :

احدهما ما هو المختار عندنا و هو ان معنى الطبيعة المذكورة احد معان
يتضمنها الصورة النوعية التي للمركب فذلك الصورة مع تاحدهما يتضمن مع تلك
القوة من كونها مبدء قريبا للمحركات و الاستحالات الناقبة عما هي فيه بالذات
لا بالعرض و ان جاز وجود تلك القوة مفردة في مادة اخرى بالنوع لا بالخص باعتبار
اخذها بشرط لاشيء آخر .

و ثانيهما وهو الذي قصد الشيخ كما يظهر من مواضع اخرى من كلامه وهو
ان هذه القوة توجد في مادة المركب من الاسطقات و معنى الصورة معمول على
المركب لانها تتحد مع الفصل باعتبار اخذ منها لا بشرط شيء و الفصل معمول
على المركب و معنى الفصل هو الاتحاد في الوجود فيكون تلك القوة جزء من
الصورة بهذا الوجه .

و هذا و ان كان وجهها صحيحا الا ان النظر يعطى ان صورة الشيء التي هي
مبدء فصله الاخير يتضمن وجوده البسيط جميع المعاني الموجودة في القوى التي
تحتها بوجه اعلى و ايسر و كذا قوله و كان صورتها يجتمع من عدة معان فيتحد الي
اخره يجري فيه الاحتمال المذكوران .

و كذا الكلام في قوله و اما كيفية نمو هذا الاجتماع فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى فان الذى يستفاد من كلامه في غير هذا الموضع في كيفية هذا الاجتماع المناسب لسائر ما قاله هو ان صورة كل نوع هو مركب من عدة قوى كالانسان مثلاً يجب كونها مبده لسائر قواء على ترتيب و نظام كأنها يجمع الكل في واحد لكونها مرتبطاً بواحد على وجه التناسب والترتيب والترتيب يجعل الكثير شيئاً بواحد .

واما الذى ينتهى اليه النظر المتيقن ان الصورة كالصورة الانسانية مثلاً و هي نسبة الناطقة على وحدتها جامعة لجميع قواها الحيوانية و النباتية و المعدنية على وجه مبسوط هريف و كذا الكلام في كل صورة بالقياس الى مادونها .

فان قلت : اذا كانت الصورة مبده فاعلياً لسائر القوى قاهراً عليها فيلزم ان لا تنفصل عنها ولا يستكمل بها .

قلنا هذه الصورة المقومة للمواد و قواها ليست في قوة الوجود كالبدنى العقلية حتى يتبرى عن المواد و قواها كل البرائة فلكل منها جهتان جهة حاجة و استكمال وجهة فناء و تكميل .

وقد مر في مباحث النلازم بين المادة و الصورة كيفية تحقق هاتين الجهتين فالصورة مقومة للمادة من جهة اصل حقيقتها باعادة جوهر عقلى يتصل به ضرهاً من الاتصال و هي مفترقة الى المادة في عوارضها الاتعمالية وحياتها السماء بالمشخصات و كلامنا في الصورة من جهة اصل حقيقتها لامن جهة تاخرها عن المادة و افتقارها اليها فانها ليست من تلك الحيشية صورة بل هيئة ولا المادة من تلك الحيشية مادة بل موضوعا و هكذا الحال في كل صورة و مادة حتى النفس و البدن فان النفس محصلة للبدن و قواء من حيث اتصالها بالمبده اتصال على نمو الحركة دون الاستقلال الا مع تمام الاتصال و حيثئذ يستغنى عن البدن كل الاستغناء و هي قائمة بالبدن مفترقة اليه في طلب الكمال من حيث اتصالها عن المبده ومن جهة قصورها و نقصانها .
ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول : قد علمت نسبة الطبيعة الى الصورة و منه

يستغاد نسبتته الى النفس كما او مانا اليه اما الباطن كالملك وما فيه فان طبيعتها ونفسها شيء واحد في الوجود وذلك الواحد ذو شئون ودرجات بعضها عقلية و بعضها نفسانية مدركة للجزئيات و بعضها طبيعية سارية في الجسم مباشرة للحركة الدورية التي على نهج واحد من غير ارادة بحسب هذه المرتبة اعنى القوة السارية في الجسم و ان كانت الحركة ارادية بحسب قوة نفسانية يتعد بها هذه القوة الطبيعية خربا من الاتعاد و هذه القوة القريبة من فعل الحركة حادثة شيئا فشيئا متجددة بحسب تجديد الحركة كما سبق تحقيقه .

واما نسبتها الى المادة فالتكوين بوجه و التخصيص بوجه و التنويع بوجه كما علمت في مباحث المية و اما نسبتها الى الحركة و السكون فالاستلزام و الاستبعاد من غير تخلل جعل مستناف بينهما و اما نسبتها الى الاعراض ففي بعضها الافادة و التحصيل وفي بعضها التهيئة والاعداد وايضا فمن الاعراض ما يعرض للجسم الطبيعي من خارج ومنها ما يعرض من جوهر الشيء فبعضها تابع للمادة كالسواد للزنجي و انتصاب القامة و حسن الشكل والخلقة و بعضها تابع للصورة كالدكاء و الفرح و حسن الخلق (بالضم) و غير ذلك في الناس وقوة الضحك .

قال الشيخ في بيانه ان هذه الامور وان لم يكن هــ من وجودها ان يكون في مادة فان منها من الصورة ومبدئها وتجدد اعراضا تتبع الصورة و ينبت منها او يعرض لها بوجه آخر لا يحتاج لها الى مهاركة المادة و ذلك اذا خلق لك في علم النفس .

اقول . جميع لاعراض تابعة للصورة وهي منبها ومبدئها الا ان الصور متفاوتة قوة و ضعفا وتعدد او تجسما وليس شأن المادة الا القبول والافتعال فلا فرق بين عرض يعرض في ذلك بل كل عرض نسبتها الى الصورة بالوجود والصور والى المادة بالاستعداد والقبول لكن بعض الصور قريبة الذات من افق المادة الجسمانية كالصور المعدية و الساتية فكذلك

الأعراض التابعة لها كالأشكال والألوان و بعضها بعيدة الذات عنها كالتقوس بينما الانسانية والملكية فكذا الأعراض الناشئة منها .

ولما كانت تلك الصور العالية الشريفة حيثما وجدت وجدت معها في المادة صور و قوى متوسطة بينها و بين المادة المتوسطة السافلة الجسمية فلا جرم يوجد معها في تلك المادة أعراض متفاوتة القرب و البعد منها فلاجل ذلك يقع الاشتباه فيقال لبعضها انها تابعة للصورة ولعنها انها تابعة للمادة و التحقيق ماشرنا اليه .

وبالجملة فاعلى الصور مالمادة له اصلا لا بحسب الذات و لا من جهة افعالها القريبة كالمقول القادسة فكذلك أعراضها التابعة لانها المعاني الكلية والصفات العقلية كالعلم الكلى و القعدة التى ليس معها خوب تنير و الارادة التى هى غاية محنة لالذات معها الى السافل و معها صور لانطق لها بالمادة ذاتاً ولها تعلق اضافى من جهة أفعالها المتغيرة الزمانية كالتقوس الفلكية و نحوها وكذلك أعراضها التابعة كالعلوم النفسانية المتغيرة و الارادات المتجددة .

وبعدها تين المرتبتين صور قوية التعلق بالمواد حديثة النزول اليها على طبقات متفاوتة فى النزول و غايتها فى النزول ما تكون سارية فى جميع اجزاء المادة التى فيها على نسبة واحدة من غير تفاوت كالطبايع الاسطقسية و المعدنية فانها ذات اجزاء مقدارية كاجزاء الجسم و ارفع منها قليلا الصورة النباتية فانها يعمش اجزاء النبات اربط و اعلق دون البعض فلها شيء من المادة كالاصل لا يبقى الصورة اعنى النفس النباتية بدونها فاذا قلع يجف النبات و يفسد كله و لها شيء كالفروع اذا قطعت لم يفسد صورة الكل مادام الاصل باقيا و ايضا يتبدل اجزاء النبات بحسب التغذية والتحليل والنفس باقية ضربها من البقاء و ارفع درجة من صورة النبات صورة الحيوان فان بعضها يكاد ان يبقى عند فساد البدن بشخصه بقاءاً شخصياً .

وبالجملة فقد وضع غاية الوضوح ان قوام كل مركب نوعى طبعى بصورته او مامو كالصورة اقوى و أكد من قوامه بمادته او مامو كالمادة حتى يسهل ان يقال

طبيعة الشيء هي صورته و ما شد سخافة راي طائفة من المتقدمين حيث فضلوا جانب المادة في التقويم على جانب الصورة متمسكين بحجة واحدة هي انه لو كانت الصورة هي الطبيعة في الشيء لكان السرير اذا غسن وصار بحيث يفرع غسنا وينبت فرع سريراً وليس كذلك بل يرجع الى طبيعة الخشبية .

وهذا القائل كما ذكره الشيخ كانه راي ان الطبيعة هي المادة ولا كل مادة بل المحفوظ ذاتها في كل تغير وكانه لم يفرق بين الصورة الصناعية والطبيعية ولا ايضا بين المارض والصورة و لم يبدان مقوم الشيء يجب ان لا يكون منه بد عند وجود الشيء لا عند عدمه ايضا بل الصورة للشيء ما يجعل به الشيء هو ما هو بالفعل ومادته هي ما به يكون بالقوة فلا يفيد المادة وجود الشيء بالفعل بل ان افادت فانما افادت قوة وجود الشيء لا غير

الا ترى ان الطين واللبنات اذا وجدت كان للبيت وجود بالقوة و اما كونه بالفعل فمستفاد من صورته حتى لو جازان يقوم صورة البيت لافي مادة لاستغنى عن اللبنات وما يجري مجريها فالعاجة لبعض الصور الى المادة لنقص وجودها للشخص وضعفها لا لاحتلال اصل حقيقتها النوعية .

وسيفظهر لك في مباحث المعاد ظهوراً اتم مما سبق في مباحث المثل الالهية ان جميع هذه النوعيات المركبة لها وجود صوري في عالم مقداري مجرد عن هذه المواد و استعداداتها و ذلك العالم كله صورة بلاعادة و الوجود فيه فعل بلا قوة و كمال بلا نقص و قرار بلا حركة و دوام بلا تجدد و الحركة لا توجد في ذلك العالم اصلاً لافيهما نص و لافيهما من لغوب .

واعلم ان ههنا الفاظاً معتقة يستعملها اهل العلم فيقال الطبيعة والطبيعي وماله الطبيعة و ما بالطبيعة وما بالطبع وما يجري مجرى الطبيعي ، اما الطبيعة فقد يستعمل على معانٍ متقاربة المأخذ عندها والبق ما يذكرونها ثلثة .

فقال الطبيعة للمبدء الذي قد عرفتها اضنى ما يياشر الحركة و الاستعمالات

ومقابلاتها و يقال لما يتقوم به جوهر كل شيء و يقال طبيعة لعقيدة كل شيء و ذاته .

واما الطبيعي فهو كل منسوب الى الطبيعة و ذلك اما ما فيه الطبيعة و اما ما من الطبيعة فالاول هو المتصور بالطبيعة او الذي للطبيعة كالجزم من صورة و اما الثاني فالاثار و الحركات و غيرها من المكان والزمان و ما يجانسه ، و اما ما له الطبيعة فهو الذي له في نفسه مثل هذا المبدء اعني الجسم المتحرك بطباعه و اما كنه بطباعه .

واما بالطبيعة فهو كل ما وجوده بالفعل من الطبيعة بالوجود الاول كالأشخاص الطبيعية او بالوجود الثاني كالانواع الطبيعية .

واما بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعة كيف كان على ما كلة القصد كالأشخاص والانواع الجوهرية او لانماليها كالأعراض اللازمة والحادثة و اما ما يجري المجري الطبيعي فمثل الحركات و المكونات التي يوجبها الطبيعة بنفسها لذاتها لا خارجة عن مقتضاها والخارج عن مقتضاها ربما كان عنها ضحا بسبب قابل فعلها وهو المادة .

فان الرأس المسقط و الامبع الزائدة ليس جاديا مجري الطبيعي و لكنه بالطبع و بالطبيعة بمعنى ان سببه الطبيعة ولكن لانفسها بل لعارض هو حال المادة بحسب كمية او كيفية يقبل ذلك .

حكمة مشرقية

اهلم : ان الطبيعة قد تكون جزئية و قد توجد كلية و الاولى هي الطبيعة الخاصة بشخص شخص و الثانية هي التي توجد متفاوتة الهوية عن المواد الجزئية نسبتها الى هذه الشخصيات نسبة الفاعل الى فعله و نسبة الاصل الى فروعه والكلية بهذا المعنى غير المية الكلية التي لا توجد بالاستقلال في الاعيان بل تابعة في الوجود لوحود الاشياء التي تحمل هي عليها بل انما هي عنها هي الوجود و غيرها

بحسب التصور عند التحليل واما الكلى الذى كلامنا فيه فهو صورة عقلية مجرد الوجود والمعنى جميعا عن المواد الجزئية .

والشيخ قد انكر وجودها في الاعيان حيث قال: لا وجود للقوى المختلفة التى في القواهل ولم تكن النسبة متحدة ثم انقسمت نعم لها نسبة الى شيء واحد والنسبة الى الشيء الواحد الذى هو المبدء لا يرفع الاختلاف الذاتى بين الاشياء ولا يقوم المنسوبات مجردة بانفسها بل لا وجود للطبيعة بهذا المعنى لافى ذات المبدء تعالى .
فانه من المعال ان يكون في ذاته شيء غريب عن ذاته ولا في طريق السلوك الى الاشياء كانه فاهض لكنه بعد = لم يصل دلالة وجود في الاشياء متعدد بالاختلاف بل طبيعة كل شيء آخر بالنوع او بالعدد انتهى .

اقول: قد استقمينا الكلام فيما سبق في اثبات ان لكل طبيعة نوعية صورة واحدة عقلية في عالم المفارقات نسبنا الى هذه الطبايع الجزئية نسبة الكمال الى النقص ونسبة الاشد الى الاضعف فلا يعيد ذكره

و العجب ان الشيخ معترف بان للطبايع الجزئية غايات وان الغاية في تعاقب الاشخاص هي بقاء النوع وذكر ان الكلى ربما كانت كلية بحسب نوع و ربما كانت كلية على الاطلاق و كلاهما لا وجود لهما في الاعيان ذواتا قائمة الا في التصور لا وجود الا للجزمي

اما احدهما فهو ما نقله من مبدء مقتضى التدبير الواجب في استعفاظ النوع والثاني ما نقله من مبدء مقتضى التدبير الواجب في استعفاظ الكل على نظامه .

فنقول: اذا لم يكن للصورة الكلية وجود عقلى مستقل في الاعيان فافى، منى لاستعماظه في هذا العالم من جهة نسبة الجبريات اليه و ذكر ايضا في الالهيات في فصل اثبات الغاية في حل شبهة من اجل الغاية في اشخاص الكائنات التى لا يتناهى حيث لا ينتهى الى غاية بهذه العبارة :

واما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية في الطبيعة و

لكن الغاية الذاتية هو ان يوجد مثلا الجوهر الذي هو الانسان او الفرس او النحلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا وكان هذا ممتمنا في الواحد المشار اليه لان كل كائن فاسد فاستبقى بالنوع و الفرض الاول هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا فهو الملة النامية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد .

لكن هذا الواحد لا بد في حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لاتناهي الاشخاص غرضاً على المعنى الضروري اقول: ومن قائل في كلاميه احدهما ان لا وجود للطبايع النوعية مستقلة والآخر ان الغاية والفرض الاصل في فعل المبدء العاقل هي الطبيعة النوعية دون الاشخاص الاعلى وجه النبع وعلى قسم من الضروري المذكور في موضعه لحكم بالاضطراب والعيبة فان الغاية بالحقيقة والتي يؤمها القصد والفرض بالذات يجب ان تكون موجودة في الاعيان وجودا اقوى من وجود مالا يؤمه القصد من العاقل الا بالفرض و على وجه الاستبعاد .

فصل (٣)

في ان فعل الطبيعة بالذات سواء كانت كلية او جزئية ليس

الا الخير و الصلاح لا الشر والفساد

قال الشيخ : ان كثير أئمة هو خارج عن مجرى الطبيعة الجزئية ليس بخارج عن مجرى الطبيعة الكلية فان الموت وان كان غير مقصود في الطبيعة الجزئية التي في زيد فهو مقصود في الطبيعة الكلية من وجود :

احدها لتخلص النفس عن البدن للسعادة في السعداء وهي المقصودة و لها خلق البدن و اذا اختلفت فليس بسبب من الطبايع بل لسوء الاختيار و ليكون لقوم آخرين حالهم في استحقاق الوجود حال هذا الشخص وجود فانه ان خلد هؤلاء لم يسع للآخرين مكان ولا قوة وفي قوة المادة فصل للآخرين و هم يستحقون مثل هذا الوجود و ليسوا اولى بالعدم الدائم من هؤلاء بالخلود .

فهله وغيرها مقاصد في الطبيعة الكلية وكذا الأصبع الزائدة هي مقصودة في الطبيعة الكلية التي تقتضى ان تكن كل مادة ما تستعد لها من المور ولا تطل فاذا فصلت مادة تستحق الصورة الاصبعية لم تعزم و لم تضبح انتهى اقول فيه موضع بحث من وجوه :

احدها مامر من لزوم التدافع في كلامه حيث اثبت ههنا وجود طبيعة كلية في الاعيان وقد انكرها بينه فيما مر

و ثالبها ان مثل الموت و الفساد وما يجرى مجريهما غير منسوب بالذات الى الطبيعة كلية كانت او جزئية فان منشأ الموت ان الطبايع الفسضية متوجهة الى كمالاتها بحركاتها الجوهرية التي مرت الاشارة الى ثبوتها فاذا انتقلت الطبيعة الجزئية من فطرتها الاولى الى كمال صوري آخر و غاية ذاتية اخرى يطرح الزوال على شأنها الاولى لطربان نشأتها الاخرى قبل انها فسدت او ماتت و ليس الفساد و لا الموت فعل الطبيعة بالذات وعلى سبيل القصد بل الفرض على سبيل التبع .

و ثالثها ان الذي ذكره سبب الفعل الموت من الطبيعة الكلية من اقبال النفس الى السعادة الاخرية مختص بالنفوس الاساية ولا يجرى ما ذكره في النفوس الحيوانية فضلا عن النباتية مع ان الموت او الفساد لعقبا ايضا من حبة الطبيعة .

و رابعها ان تلك السعادة على ما قرره في بحث المعاد حسب ما ذهب اليه هوذا كثر اتباع المعلم الاول عقلية صرفة فهي لا تنصل الى الجماعة من النفوس الاساية هي اقل عدداً من البواقى والذي يفعله الطبيعة الكلية من الغايات الداتية لا بد وان يكون عاما او اكثر يا كما مر في بحث الغاية فلو كان قضاء الموت من الطبيعة لبلوغ النفس الى تلك السعادة لزم ان يكون جميع الناس او اكثرهم سعداء ولا يكون الشقى الا النادر منهم و ليس الامر كذلك عندهم .

فالحق ان جميع الطبايع متوجهة لغاياتها الى كمالاتها وغاياتها والتخلف من البلوغ اما لفسر قاصر او عررض قاطع او قصور طبيعة وان حكمة عررض الموت ليست

مقصودة على البلوغ الى السعادة و ان السعادة العقلية غير مطلق الكمال و العملية و ان جميع النفوس المفارقة عن هذه الأبدان لها وجود آخر اشد و أكد من هذا الوجود و كما أكد الوجود لا ينافي الشقاوة و النكال كما سيأتي بيانه في علم المعاد .

فصل (٤)

في موضوع العلم الطبيعي ومبادئه

قد تقرر في علم الميزان وفي فن البرهان انه ان العلوم منها كلية ومنها جزئية و المراد من العلم الكلي ما يبحث فيه عن احوال موجود بما هو موجود و عوارضه الذاتية التي تلحقه من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعاً مقدارياً او عددياً او نوعاً واقفاً في التعبير كالمعلمين الآخرين اعني التعليمي والطبيعي فالطبيعي علم جزئي ولكل علم جزئي موضع خاص جزئي .

فموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس من حيث هو واقع في التعبير والمبهرات عنها فيه هي الامراض اللاحقة له من هذه الهيئة سواء كانت صوراً او امراضاً او نسباً ويسمى كلها طبيعيات من جهة نسبتها الى القوة التي تسمى طبيعة كما قد عرفتها فبعضها موضوعات لها وبعضها آثار وحرركات تصدر عنها ولا شك ان للامور الطبيعية مبادي واسباب .

وقد ثبت ان العلم بهذا السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه فلا سبيل الى تحقيق معرفة هذه الامور الطبيعية الا بعد الوقوف على معرفة مبادئها و اسبابها وتلك المبادئ لا يخلو اما مباد لكافتها و رمتها فيشترك فيها الجميع او لبعضها دون بعض :

اما التي تعم جميعها و تشترك فيها الكل و هي المبادئ لموضوعها المشترك و لاحوالها المشتركة فلا يمكن اثباتها اذا احتاجت الى الاثبات في صناعة الطبيعيين كما علم في فن البرهان من الميزان بل اثباتها على ذمة صاحب العلم الكلي وليس على الطبيعي الا قبول وجودها وضما و تصور مهيئتها انية و اما المبادئ التي لجزئي جزئي منها

من غير اشتراك الجميع فيها فلا يبعد ان يعيد العلم الطبيعي اثباتها بية ومهمة ما
ثم ان الاشياء الطبيعية اذا كانت لها مباد عامة مشتركة واخرى جرتية مختصة
مثل مباد المو والحس فطريق التعلم والتعليم فيها ان يستند في السلوك مما هو اعم
ويشهى الى ما هو اخص وهذا في مبادى القوام والحد معلوم لكل من له ادنى بصيرة
فايك اذا اردت ان تعرف مية الانسان بعينه وحقيقته فمعرفتك لجنته و هو حرؤه
المادى اقدم من معرفتك لنوعه فثبت ان العام اعرف عند العقل من الخاص .

ومن ارتأست نفسه بالفلسفة الالهية يعرف ان مبادى الوجود ايضا كالعامل
والغاية اقدم امرفا في ذاتها من مملولاتها وكا قدا وضعا هذا فيما قبل
وبالجملة المنهج الاشرف في التعليم ان يكون السلوك العلمى مطابقا للسلوك
الوجودى النازل من الاعلى الى الاسفل ومن الام الاشمل الى الاخص الاقل فمن اراد ان يعرف
الامور الطبيعية فينبغى له ان ياخذ اولاً من مبادى الطبيعة المشتركة الى تلك الطبيعة و
احوالها ومنها الى الطبايع المختصة واحوالها من جهة مباديها الغير المشتركة اذ
الامور العامة اعرف عند عقولنا من الامور الخاصة .

واما عند الطبيعة فان كانت جرتية فالشخص المعزى اعرف عندها من المعنى النوعى
وبعده المعنى . لجنسى من المقصود في الطبيعة الجزئية ليس ان يوجد حيوانا مطلقا ولا جسما
مطلقا بل ان يوجد اولاً جسما خاصا ثم حيوانا خاصا ثم انسانا وهكذا الى ان يستهى الى حقيقة
خاصة جامعة لكل كمال في الطبيعة واما المقصود في الطبيعة الكلية (١) بالمعنى الذى
حققناه فهو اولاً و بالذات وجود ما هو اعلى و اشرف منها في البيئة و الجمعية
ثم ما يليه على وجه التبعية و اللزوم وهكذا الى ان يستهى في النزول الى الجسمية
و الهولى .

١- وهى الانسان الكامل الذى اوفى جوامع الكلم وحينئذ يكون طبيعة كلية ومودة
مفارقة عقلية وهذا مسلك ابقى ومنهج دقيق يثبت به السئل الالهية والسور المفارقة السئلة
للانواع الطبيعية حسب مسلكه الافلاطون العريف الالهى موافقا لاستاذة سقراط كما سلف
مستقصى ، قافهم .
(اسماعيل د.)

فالمقصود في فعل الطبيعة ليس الاسعوا من الوجود والوجود كما علمت
متفاوت في القوة والضعف والحيطة والتصور و ليس مقصودها كما زعمه بعض مبهمة
كلية بوحية كانت او غيرها اذالمهية غير مجعولة ولا مقصودة بالذات كما سبق وانما
المجمول والغاية في القصد من اى مبدء كان هو الوجود لكن الوجودات قد
يشترك في معنى نوعي او جنسي او غير ها للعقل ان يتصور ها و يتوصل من تعرف
بعضها الى تعرف الاخر .

و لاجل ذلك يقال العام اعرف عندالعقل من الخاص لان الذي يتعطن بهاولا
من صفات الموجودات هو المعنى المشترك بين الكل كالشبية والموجودية ثم المعنى
الذي دون ذلك في الاشتراك كالموهرية و المرضية ثم كالجسمية وهكذا الى ان
ينتهي الى معنى محصل كامل نوعي و لذلك الناس كلهم كالمشركين في معرفة
العمومات واوائل المفومات التي لا كمال معنده فيها وانما يميزون بان بعضهم يعرف
الخصوصيات و ينتهي الى النوعيات ممما في التفصيل

وهذا الامعان في تحقيق الخصوصيات ينتهي ببعض من هؤلاء الى ان يشاهدوا
ببين عقولهم سورا عقلية وجودية وذواتا كاملة نورية هي مبادئ النوعيات و
هذا هو الطرف الاعلى من الكمال و هو النتيجة الكبرى من معرفة المعاني العامة
و الخاصة .

ولذا قيل المعرفة بنزrالمشاهدة و هذه المشاهدة غير الاحساس لان حصول
الاحساس كان متقدما على حصول تلك العمومات والمخصصات والمشاهدة بعد ذلك ودهما
وقف بعضهم في المعرفة على الجنسيات العامة كمن عرف الجسمية دون ان يحصل معها
المعاني العقلية كالنامي حتى يعرف معنى النبات او حمل الجسم النامي و وقف عليه
دون معرفة الحساس حتى يعرف معنى الحيوان .

فلذا انتهت المعرفة الى الطبايع النوعية واحوالها وقف النظر البحتي و ليس
بمده الا المشاهدة العضورية للطبايع العقلية و المورد المفارقة و لما معرفة الطبايع

الجرئية فليس ينال العقل بما يفوته من معرفتها لآل وجودها انما هو كمال للموضوع الجسماني وليس كمالا = للموضوع العقلي.

فصل (٥)

في تعدد المبادئ التي للطبيين ان يخلوها على سبيل
المصادرة والوضع

اعلم ان الاشياء الطبيعية مباد واسباب ! سنشير اليها اما مهية الموضوع اعني الجسم الطبيعي من حيث قبوله للتغير فهي كانوا مركبة من معنى الجسم الطبيعي و الحينية المذكورة واما الجسم الطبيعي فقدمتي تحقيق مهيتو اما معنى الحركة و التغير فهو ايضا قد علم واما المبادئ فللجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي وهو كالجسم من مهية الموضوع للمعلوم الطبيعية مباد وله من حيث هو كائن الجوهر فاسد بل متغير في الجملة زيادة في المبادئ .

فالمبادئ التي يحصل بها الجسمية منها ما هي اجزاء من وجوده و حاصلة في ذاته وهويته وهوانان احدهما المادة كالخشب للسريروثانيهما الصورة كالهبة للسريرو فالاول اعتماد معنى يسمى هولي وموضوعا ومادة وعنصراً واسطقاً كل اسم بحسب اعتبار معنى آخر والثاني هو الصورة الجسمية وهي كون الجسم بحيث يصح ان يوجد فيه ابعاد خطية متقاطعة على روايا قوائم وهي ايضا نصف الصور و حدودا و وحدة يبقى مع آحاد التشكلات والنكمات وكل من هذين كما هو مبين للجسم بما هو جسم كذلك مبين للجسم الذي هو نوع من انواع ذلك الجسم .

لان ساير الصور التي للطبيعيين التي هي مبادئ اجناسها وانواعها لا تنفك عن مقارنة الجسم الطبيعي مطلقا فيكون المادة الاولى التي هي احد مبادئ الجسم التي منزلته من الجسم منزلة الخشب من السريرو نسبتها الى الاجسام ذات تلك الصورة هذه النسبة فيكون جوهر اذا نظر الى ذاتها غير مضافة الى شيء من الصور بل خالية عنها لكن من شأنها ان يقبلها

مجتمعة او متعاقبة سواء كان ذلك من شأن طبيعة مطلقة جنسية لها حتى لا يكون لها وحدة
الوحدة ذهنية غير متحققة الوقوع في الاعيان بصفة الوحدة او من شأن طبيعة شخصية
لها هي سمة الاشتراك للجميع مجتمعة او متعاقبة واقعة في الاعيان على اختلاف
المنهجين

والذي سبقت الاشارة اليه ان وحدتها الخارجية الشخصية باعتبار المعنى الذي
هي به مادة في الضعف كالوحدة الجنسية للمعنى الجنسي للاشياء وذلك لفرط نقصان
وجودها في ذاتها خالية من الصور فيكون في طبيعتها وطبيعة كل مادة لها معها من الصور ان
يكون لها مناسبة مائلا بالتقصير والتمام والضعف والشدة والنفى والعقر كأنها رسم فيها وظل
وشبح وخيال و من الصور ويكون الصورة هي التي يكمل الجوهر المادي لوجودها
جوها آخر بالفعل بعدما كان بالقوة

فالذي ينبغي ان يوضع الطبيعي ان للجسم بهما هو جسم مبدئين قريبين ذاتيين
احدهما هيولي و الآخر صورة ان شئت صورة امتدادية مطلقة وان شئت صورة كمالية
بمعناها من صور الاجسام وان شئت صورة عرضية كما في الاسناف الجسمانية كالابيض و
الماشي والضاحك وليوضع ان الهيولي الاول لا يقوم بنفسها مجردة عن الصور الجسمية
بل كل هيولي بهما هيولي لا تجرد عن الصورة التي تقومها قائمة بنفسها ويكون
الصورة التي تزول عنها لولا ان ذوالها انما هو مع صورة اخرى موت عنها ويقوم في
التقويم مقام الاولى لبطلت الهيولي .

لست اقول ان تقويم اللاحقة من الصورة بعينه هو تقويم السابقة بالمعد بل
الهيولي جوهر مبهم الوجود له تحولات متعددة يحتفظ وحدتها الذاتية بماي تحصل
جاء من الصور وينبغي ان يوضع ايضا للطبيعي آخذاً من الفلسفة الاولى و العلم
الكلي ان كل صورة اخذت تماما لحقيقة نوع من الانواع لا يجوز تبديلها الى
صورة اخرى نوعية والتنوع هو النوع الاول ولا الى شخصية اخرى مبائة الوجود و
الشخص هو الشخص الاول بل ينسد .

وهذا بخلاف كل جوهر اختلطة لنوع او لشخص فان المادة انما اعتبرت في الشيء المتقوم على وجه الابهام فيجوز تبديلها والنوع بل الشخص باق بحاله مادامت الصورة باقية بحالها ولاحل هذا لايجوز الحركة في الجوهر الصوري ويجوز في العوهر المادي و لاجل ذلك لا يجوز حركة الصورة الحسائية ولا المقدار الجسماني في الكم لانه بما هو نوع مقداري لا بد له من بقاء صورة الامتداد المعين فيه و بقاء الموضوع شرط في الحركة و المتبدل لا يجوز ان يكون عين المتبدل فيه .

و يجوز هذه الحركة على ما هو كالصورة المقيمة لهذه الجسمية لتعليمية كالصورة المتقومة لنوع من النبات فانها مادامت باقية بالعدد يكون تلك الحقيقة باقية بالعدد و ان تبدلت عليها المقادير الجسمية بحسب الخصوصيات الامتدادية فان جسمية ما و مقدارها ما يكفي لان يكون جزء ماديا لحقيقة معينة من النبات و هكذا قياس نوع من النواع الحيوان في حواش تبدل القوى النباتية عليه عددا او نوعا مع بقاءه بالشخص مادامت صورته الحيوانية المعينة اُمنى نفسه باقية بالعدد . فهذا هو الكلام في المادي الداخلة في قوام الجسم و للاجسام ماد ايضا فاعلية وغائية الفاعل هو الذي طبع الصور التي للاجسام في مادتها تقوم المادة بالصور وجودا وتقوم منهما المركب مهية تفعل صورته في مادته و ذلك المركب يفعل ما يفعل صورته و يتعمل مما يتعمل بمادته و الغاية هي التي لاجلها طبعت هذه الصور في المواد و الكلام ههنا لما كان في المبادئ المشتركة فيكون الفاعل الماخوذ ههنا فاعلا معتركا وكذا الغاية المعنوية ههنا هي الغاية المشتركة .

قال الشيخ في الشفاء والمشارك فيه ههنا يقتل على نوعين احدهما ان يكون الفاعل على وجه يفعل مثلا اولا يترتب عليه سائر الافاعيل كالذي يفيد المادة الاولى الصورة الجسمية الاولى ان كان شيء كذلك على ما تعلمه في موضعه فيفيد الاصل الاول ثم بعد ذلك يتم وجود ما بعده ويكون الغاية مشتركا فيها بانها الغاية التي تؤمها جميع

الامور الطبيعية ان كانت غاية كذلك على ما تعلم في موضعه

فهذا نحو و النحو الآخر = ان يكون المشترك فيه مشتركاً بنحو المصنوع كالفاعل الكلي المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئية للامور الجزئية و الغاية الكلية هي المقولة على كل واحد من الغايات الجزئية لا الامور الحسية .
اقول: فيه بحث اما اولاً فلان الذي ذكره اولاً في تعيين الفاعل المشترك مما ليس له وجه صحة فان الصادر اولاً من المبدء الفاعل في هذا العالم ليس هو الجسمانية المشتركة ثم الصور الكمالية النوعية بل الطبايع الخاصة الكمالية اقدم صدوراً و فعلاً من الامور الجنسية .

كيف وقد حقق في مقامه ان الذي يجري مجرى الصور مقوم للذي يجري مجرى المادة و ايضا الصورة الجسمانية لو كان لها وجود محصل قبل لحوق الصور النوعية لم يكن الصور صوراً بل كانت اعمراً لا استفناء الجسمانية عنها في الوجود .
واما ثانياً فلان الغاية على المعنى الذي يكون بازاء الفاعل بهذا المعنى يلزم ان يكون احسن الغايات لانه يلزم ان يكون غايتها للجسمانية اولاً و غيرها بنوعها كما ان الفاعل كذلك .

واما ثالثاً فلانه قد صرح الشيخ في الالهيات في فصل القوة والفعل بان ما بالفعل دائماً اقدم مما بالقوة وبين ذلك بوجوه كثيرة وايضا ابطال في موضع آخر منها في فصل تكون الاسطقسات كون الوجود اولاً للجسم وليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الصورة الجسمانية ثم يكتسب سائر الصور .

واما رابعاً فلان الذي ينبغي ان يوضع للطبيعي من احوال المبادئ يجب ان لا يكون مبعوثاً منه في علمه فلي هذا الفاعل المشترك والغاية المشتركة بالنحو الذي ذكره ثانياً لا يجوز ايضا ان يكون من المبادئ التي يتسلمه الطبيعيون على وجه المصادرة .

فالحق ان يعرف معنى الفاعل المشترك والغاية المشتركة على نحو آخر

غيرهما وإن كان قريبا من النحو الذى ذكره الشيخ وهو أن يكون الفاعل المشترك وهو الذى يبتدى منه وجود جميع الأشياء الطبيعية بوسط أو بغير وسط وإن الغاية المشتركة هى التى ينتهى إليها ولاجلها وجود جميع الأشياء الطبيعية بوسط أو بغير وسط وميل هذا الفاعل سواء كان واحدا بالعدد أو كثيرا بالعدد وسواء كان فاعلا لغير الأمور الطبيعية أيضا أو كان مقصور الفعل على تلك الأمور فهو فاعل مشترك لجميع الأشياء الطبيعية من حيث صدورها عنه بعينه واحدا أو متعددا وكذا القياس فى الغاية المشتركة بها هى غاية مشتركة بالمعنى المذكور فالصادر أولا من الفاعل المذكور هو اشرف الطبائع النوعية المتعلقة بالأجسام كالنفوس الحيوانية على تفاوتها فى التقدم حسب تفاوتها فى الكمال ثم النفوس النامية من اكملها الى انقضاء. ثم الطبائع المعدنية ثم الاسطوانات ثم الصور المقدارية ثم المادة المشتركة والمعاند اليه فى الانفعالات الاعدادية الزمانية فى سلسلة الرجوع الصعودى على العكس من الترتيب الاول الصعودى النزولى فيبتدى الوجود من الاخص فالأخص كالصور الجسمية والعنصرية الى الاشرف فالأشرف كالنفوس وما بعدها.

و الفرق بين وجودى النظيرين فى كل مرتبة مما يحتاج الى كلام مطبوع لايناسب هذا الموضع وظاهر ان الفاعل بهذا المعنى وكذا الغاية بالمعنى المشار اليه خارج عن عالم الطبائع الماديات والمتغيرات وامانته واحد فى ذاته وكثير ، واجب او ممكن فمما تبين فى موضع آخر ليس على الطبيعى ان يبرهن عليه ولا يثبت وجب عليه ان يضعه ويصلحه .

واما ان المبادئ المشتركة فى الاجسام الطبيعية هى هذه الاربعة فليبه ان يضعه وهو مبرهن عليه فى الفلسفة الاولى ولما الجسم من حيث وجوده الخاص المتغير او المستكمل او الكائن الفاسد فان له زيادة مبدئية فان كون الشيء متغيرا تغيرا طبيعيا أولا وان يصير بسبب الاستكمال كما لا ذاتيا او عرضيا او كائنا وان كان المفهوم من كونه متغيرا غير المفهوم من كونه مستكملا والمفهوم من كونه كائنا او حادثا

غير المفهوم من كليهما جميعاً لا بد أن يكون فيه شيء ثابت هو المتغير وصفة كانت موجودة ففقدت وصفة كانت معدومة فوجدت .

و معلوم أنه لا بد للكائن من حيث هو متغير في ذاته من أن يكون له امر قابل لما تغير عنه ولما تغير إليه وصورة حاصلة و عدم سابق لها مع الصورة الراكلة وعدم مقارن معها للزائلة وهذا في التغيرات التي في الصفات الزائدة على جوهريات الأشياء معلوم لأكثر الناظرين .

وأما نحن فبفضل الله وجوده فقد بينا ذلك في جوهريات الطبايع المادية على وجه لا يتيسر لأحد بهذا العلم ومن بعدو حذوه من الملاسفة حيث سلف ذكره من كيفية تجدد الطبيعة وتقوم وجود كل جزء منها بالعدم وعدم كل منها بالوجود .

فعلى هذا يجب أن يكون العدم معدوداً من جملة المبادئ المقومة للكائنات فإن العدم شرط في كون الشيء متغيراً وكذا كان التغير في جوهر الشيء وقوامه كان للعدم شركة في تقويمه مع سائر المقومات فرفع العدم بالكلية عما هو متغير في ذاته يوجب رفع ذاته من غير عكس فالعدم على هذا الوجه مبده بمعنى أنه لا بد منه في وجود الشيء .

ولو نوقش في إطلاق اللفظ وقيل المبده هو الذي لا بد من وجوده في وجود شيء فلا مبالاة لنا في ذلك مع قابله فليستعمل بدل المبده المحتاج إليه فالعدم لا بد من أخذه في تحديد المتغير المستكمل وكذا لا بد من أخذ الصورة (١) فيه على أن هذا العدم ليس هو العدم المطلق بل عدم له نمو من الوجود كأنه عدم شيء مع تبيؤ واستعداد في مادة معينة فإن الإنسان لا يتكون من كل لأناسية بل لأناسية في قابل الأناسية لكن الكون باعتبار الصورة لا العدم والفساد باعتبار العدم لا الصورة .

وقد يقال إن الشيء كان من الهولي وعن العدم ولا يقال عن الصورة فيقال

١ - بخلاف المادة فإنه لما كان الشخص مع تبدل المادة باقياً بهيئة علم عدم مدخلية المادة في الشخص فلا يؤخذ في تحديد الشيء تقديره . (استعمله)

ان السرير كان من الخشب او كان من الاسير .

واعلم ان في كثير من المواضع يصح ان يقال انه كان عن الهولي وعن الدم وفي كثير عنها لا يصح ودائما يقال كان عن الدم فانه لا يقال كان عن الانسان كاتب و السبب فيه ان بعض المتغيرات فيه استكمال للمادة بصورة كمالية يوجب وجودها فساد الصورة الاولى او حالة وجودية لها .

فالاول كالنظرة اذا تكون منها انسان حيث تزول عنها صورة الطبيعة .

و الثاني الخشب اذا تكون عنه سرير فانه وان لم يزل عنه صورة الخشب مطلقا لكنه قد خلا من صورة ما و تحلل ما بالنحت والنجر و بعضها ليس فيه استكمال بصورة يقتضى وجودها زوال شيء من الهولي كالانسان اذا صار كاتبافان الانسانية باقية فيه بذاتها و صفاتها الوجودية ففي الضرب الاول من الموضوعات و الهوليات يقال فيها من معنى بعد = وفي الضرب الثاني اذا استعمل لفظه عن اولظة من كان على معنى آخر وهو ان الكائن متقوم منهما كما يقال عن الزاج والمفص مداد .

وتلصيل هذا المقام يطلب في الشفاء والذي لا يد ان يعرفه الرجل العلمي ان جميع التغيرات الطبيعية يلزمها ان يشتغل مادة الشيء من صورة الى صورة كمالية فان الصورة الاولى وان زالت من حيث وجودها الناقص لكنها لما اشتدت واستكملت فهي كأنها باقية من حيث السخ و الذات فيجوز استعمال لفظه من او عن بحسب كل من المعنيين و بعض التغيرات الغير الطبيعية ايضا يجرى هذا المجرى كالانسان اذا صار كاتب فصح فيه الاعتباران بخلاف البعض كالسرير اذا تفرق او الانسان اذا هرم والحيوان اذا مات .

فان الهرم والموت و اشباههما ليست عندنا من المايات الذاتية التي توجبها التغيرات الطبيعية بالذات بل هي من الضروريات النابعة للاستكمالات فيجوز عدّها من الامور الغير الطبيعية كالاتفاق والقصر ومما ذكره القدماء في مثل هذا الموضع حال شوق الهولي الى الصورة وتغييها بالاشي و تغييه الصورة بالذكر .

قال الشيخ : وعنا في استأنفهم .

أقول : قد مر الكلام منافي مباحث العقل في تصحيح هذا المعنى و إذا اريد من الهول مطلق المادة المستكملة بالصورة حتى يعمل المواد البدنية بقواها السبية المستكملة بالتقوس بل يعمل العقل الهولاني المستكمل بالعقل بالفعل لم يكن في اثبات التشوق للمادة الى الصورة ولو باعتبار بعض الافراد كثيرا اشكال .

فصل (٦)

في كيفية كون هذه المبادئ الثلاثة اعني المادة و الصورة
والدمعتركة .

اما الهول فالصهور من رأى الفلاسفة انه لا يوجد هول مفرقة لجميع
الصور الطبيعية بناء على ان الاجسام :
منها ما هي قابلة للكون والفساد
ومننا ما ليست بقابلة للكون والفساد بل وجودها بالابداع فلا يكون لها هول
مفرقة تارة تقبل صورة الكائنات الفاسدة و تارة تقبل صورة ما لا يفسد في طباعها
و لاله كون هولاني فان ذلك مستحيل نعم ربما جاز وجود هول مفرقة لمثل
الاجسام الكائنة الفاسدة التي يفسد بعضها الى بعض ويتكون بعضها من بعض لا للجميع
هذا ما ذكره الشيخ .

أقول : اما الذي ذكره من الفرق ان بعض الاجسام مبدعة و بعضها كائنة
فاسدة .

فهذا فرق من جهة الصورة لا من جهة المادة فجاز في الاحتمال العقلي ان
يكون جوهر الموضوع للصورة المبدعة والصورة الكائنة شيئا واحدا صالحا في ذاته
لقبول كل صورة لكن بعض الصور في نفسها بحيث يكون لها ضد مفسد و بعضها
في نفسها مما له ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهة الصورة لا من جهة

المادة .

والذي يقوى هذا الظن ان الهولوى الاولى في نفسها ليست الاقوة لقبول الاشياء من غير تخصص لها في ذاتها والالتكافؤ مر كبة من قوة وقضية ومادة وصورة فلا تحصل لها الا بالصور ولاجل ذلك يكون التركيب بينها وبين الصور امتدادية على انك قد علمت في مباحث حدوث العالم ان صورة الافلاك والكواكب بحسب خصوصياتها وجزئياتها كائنة فاسدة واما طباعها الكلية فليست مادية بل عقلية واما المبدء الصورى المشترك .

فالشيخ قد جوز ذلك واحدا بالعدد في الصورة الجسمية الامتدادية دون غيرها من الصور الكمالية وقد اشرنا الى فساد (١)

و العجب ان الشيخ لم يجوز كون الهولوى واحدة مشتركة بواسطة اختلاف الصور مع ان اول ما يتصل به الهولوى هذه هو الصورة الامتدادية الجسمية كما هو المشهور ونسبة الصورة الكمالية النوعية الى الجسمية هذه النسبة فكيف لم يصر اختلافها موجبا لاختلاف الجسمية وقد سار موجبا لاختلاف الهولويات بطلا لاقتراكها للكل على ان الهولوى ضعيفة الوجود لا يقدح في وحدتها الشخصية كثرة الصور كما مر بيانه بخلاف الجسمية فانها تبدل بالاتصالات والانفصالات وغيرها من الاسباب .

فالحق ان المبدء الصورى المشترك بين الامور الطبيعية يمنع ان يكون هو الصورة الامتدادية لتبدلها في كل كون وفساد واتصال واتصال بل لانسب الصور في ان يكون مبدء صوريا مشتركا هو ما جعله جماعة من الحكماء المتقدمين حيث

١- حيث قال فان كان تصرف الاجسام في الكون والفساد انما هو في وراء الصورة

الجسمية حتى يكون مثلا الصورة الجسمية الثنى في الماء اذا استحال هواء باقية بينهما فيكون للاجسام مبدء صورى على هذه الصفة معتزلا بالمعدوب منه مباد صورية يخص كل واحد منهما .

(منه)

أخذوا العالم كله حيوانا واحدا له نفس واحدة هي نفس الكل وصورة الكل وهذا مما لا يبعد عن الصواب سيما عند من يجعل الفلك الأعظم جسما واحدا مشتملا على جميع السمويات له حركة واحدة دائرة حول مركز الكل فان اختلاف الأبعاد بالنوع اذا دعى فيها ترتيب ونظام بين الأشراف والأخس والألطف والأكثف لا يقدح في الوحدة الشخصية بصورة الجميع كإنسان الذي هو عالم صغير .

ثم قال الفيض : ولو كان للأجسام مبدء صوري مشترك بهذه الصفة لكان مداوم الاقتران بالهولي ولا يكون ولا يفسد بل متعلق ايضا بالابداع .

القول : قد علمت فيما سبق ان كون الشيء دائم الاقتران بالهولي يناقض كونه ابداعا الوجود غير كائن ولا فاسد فان الهولي عبارة عن امر حامل لقوة وجود الشيء وامكانه الاستعدادي ثم لمدونه وكونه حتى لو كان الشيء مسلوب القوة والاستعداد والحدوث استحال تعلقه بالهولي ومثل ذلك الشيء صورة مصحفة اذ كل ما يتعلق بوجوده بالهولي فلا بد ان يكون للعدم شركة في قوام وجوده فانه لا يحصل الا بالحركة والزمان فلا يكون ابداعا .

واما الذي قررناه من الصور في ان يكون مبدء صوريا مشتركا فينبغي ان يكون لذاته جهتان احدهما عقلية حاصلة بالابداع والاخرى طبيعية متعلقة بالهولي والكون والفساد والنفس الملكية من هذا القبيل فانها من حيث جوهرها العقلي صورة ابداعية من عالم الامر ومن حيث قواها الطبيعية وغيرها متعلقة الوجود بالهولي سارية فيها كائنة فاسدة .

واما العدم فلا يجوز ان يكون من جملته عدم مشترك بالنحو الاول من النحويين المذكورين في الاشتراك لان هذا العدم عدم شيء من شأنه ان يكون وهو معنى القوة والاستعداد فلم يبعد ان يبطل عند وجود ذلك واما المشترك بالمعنى الاخر من النحويين المذكورين للاشتراك فلا شبهة في ان المبادئ الثلاثة مشتركة بهذا المعنى اذ يصدق على كل من الحوادث والكائنات والمتغيرات ان له هولي و

صورة و عدماً .

وهذا المفهوم الكلي المشترك يقال انه لا يكون ولا يفسد على نحو = ما يقال للكليات الطبيعية انها لا تكون ولا تفسد هذا ماقرره الشيخ .

واقول : قد اشرنا سابقا ان الاشياء المتجددة الوجود هي بحيث يكون وجودها يخالط عدمها وينشأ بك فيها الوجود والعدم وان لعدمها حظا من الوجود و لوجودها حظا من العدم اذ وجود كل جزء من اجزائه عدم الجزء الاخر و وجود ذلك الجزء عدمه و كذا كون كل جزء هو فساد الاخر وفساده كون الاخر .

وبالجملة الكل كما ان له وجوداً للكل فيما يعتبر من الزمان فكك له عدم عن الكل في ذلك الزمان وكذلك حال الاتصال المكاني للجوهر المقداري المسمى بالقار الوجود في نسبة وجود كل جزء مكاني منه الى عدم الجزء الاخر المكاني و نسبة وجود الكل الى عدم الكل مقسبين الى كل المكان .

وقد علمت ان نمو وجود الطبيعة الجسمانية هذا النحو بحسب كلنا العينيين فاذن لو كان له مجموع العالم الجسماني صورة واحدة مشتركة كما جوزه الشيخ لم يبعد ان يبق ان له عدماً واحداً مشتركاً بالمعنى الاول ايضاً وان كان ذلك العدم متضمناً لاعدام كثيرة لا تنحصر .

ثم قال الشيخ : ان لهذا العدم نمو من الكون ايضاً بالعرض ومن الفساد ايضاً بالعرض فكونه هو ان يعد الصورة عن المادة فيحصل عدم بهذه الصفة و فساد ان يحصل الصورة فلا يكون حيثئذ العدم موجوداً ولهذا العدم عدم بالعرض كما ان له وجوداً بالعرض وعدمه هو الصورة ولكن ليس قوام الصورة ووجودها بالقياس اليه بل ذلك يعرض له باعتبار و قوام هذا العدم و وجوده هو بنفس القياس الى هذه الصورة .

اقول : هذا الذي افاده من ان للعدم كونا وفسادا بالعرض انما يعبرى في حوادث قارة الوجود دفعية الحصول وانت تعلم ان في الوجود اشياء متدرجة الكون

غير مستقرة الذات كالحركة و الزمان وما ينطبق عليهما من افراد مقولات يقع فيها الاستعالات حتى الجواهر الطبيعية عندنا فاذن العدم في مثل هذه الاشياء كالوجود في ان له كونا وفسادا بالذات لان كل جزء من اجزاء المتصل التدريجي كما يصدق عليه بهويته معنى الوجود كذلك يصدق عليه بهويته معنى عدم الجزء الذي بعده وبه فساد الذي قبله ولان وجود كل جزء كائن بحيث يعتبر في قوامه من حيث هويته فساد الجزء السابق .

و لاجل ذلك يعد العدم من المبادئ لا كل عدم بل عدم جزء سابق كونه على هذا الجزء فكما ان الصورة متحدة ال جود متصل بعضها ببعض فالصورة كون متصل وفساد متصل فكذلك الاعداء متصل بعضها ببعض فالعدم ايضا كون متصل وفساد متصل وفساد العدم هو كون الصورة كما ان كون الصورة هو فساد العدم .

فليس لاحد ان يقول ان اطلاق العدم على هوية الامر التدريجي الحصول بما هو تدريجي الحصول اطلاق مجازي بالعرض فان التدرج في الوجود لا يحصل الا بالتدرج في العدم فيكون لكل من الوجود والعدم له كونا و فسادا بالذات نعم اطلاق الكون والفساد على الصورة بما هي صورة اولى من اطلاقها عليها بما هي عدم . ثم لا يخفى عليك ان اطلاق الاسم على افراد كل من هذه المبادئ الثلاثة اعني المادة والصورة والعدم بحسب معنى مشترك في افراد كل منها بلا شبهة ومع ذلك ليس يمكن لنا ان نقول ان كلامنا يدل على ما تعنه بالتواطؤ الصرف بل يجب ان يكون دلالتها دلالة التشكيك كدلالة الوجود والمبدء وذلك لان تحت كل منها امورا شتى يختلف في معنى تلك المبدئية بالنقدم والتاخر والاشد والاضعف فجميع ما يقال انها هيولى طبيعة مشتركة في انها امر هو بالقوة لشيء آخر فقد يكون بسيط وقد يكون مركبا وقد يكون بعيداً وقد يكون قريباً .

و كذا الصورة فمنها جوهر ومنها هيئة اذ المراد من الصورة في هذا المقام ما به يخرج الشيء من القوة الى الفعل سواء كان جوهرأ او عرضا وجميع ما يقل

انه عدم فهو لا وجود صورة بالمعنى المذكور و لذلك في انه في التقدم والتأخر و
العدد والنصف مقيس الى الصورة .

ثم لا يخفى ان النظر حينها في مبدئية الصورة والاعتبارات التي فيها انما ينصرف
الى حينية كونها جزء وبحسب انها احد جزئي الكائن الا انها مبدء فاعلى وان جاز
ان يكون مبدءاً فاعلى للجزء الاخر = اولية اول مرة .

ثم : انه قد مرت الاشارة الى ان الطبيعي لا اشتغال له بالمبدء التفاعلي والغائي
المشتركين بالنحو الاول ولا بالنحو الاخر ايضاً من حيث اشتراكهما وعمومهما وان
كان يبحث عن افراد كل منهما واما الفاعل المشترك والوفاية المشتركة بالنحو الاول
لطائفة من الامور الطبيعية للجميع فللطبيعي بحث عنهما .

فصل (٧)

في ان اى العلة ينبغي ان يكون اشده مطلباً واهتماماً للطبيعيين

لاشبهة في ان صورة الشيء (حق) بان يطلب من مادته لاجل تقرير مهيته لما
علمت من ان بها يكون الشيء هو وبالفصل دون مادته التي هو بها هو بالقوة وكذا
لاشبهة في ان كلامنا من الفاعل والغاية للشيء اولى بالاهتمام به لتحقيق وجود ذلك الشيء
من مادته واما الترتيب بين هذين المبدئين والصورة فطلب الصورة يشبه ان يكون اقدم
من طلبهما .

ولهذا قبل في علم الرهان ان مطلب مامقدم على مطلب لم لكن طلبهما
اشرف مثالا واعلى مرتبة من طلب الصورة فان الفاعل والغاية هما تمام وجود المعلوم
كما ان الصورة تمام مهيته ومعناه وتمام الشيء هو ذلك الشيء مع امر زائد هو
كمالها في الصورة فقط لا يتم وجود الشيء مالم يحصل معه فاعله وغايته فالمادة انقص
العلل اهتماماً .

و اكثر الجمهور تراهم كثير الاهتمام لمراعاة المواد = دون الصورة ولطالين

للاجساد دون الارواح وان كانت تلك المواد صورا لمواد هي اخص منها وجودا وحكي الشيخ في الشفاء ان بعض الطبيعيين رفض مراعاة امر الصورة رفضا كليا واعتقد ان المادة هي التي يجب ان يحصل و يعرف فاذا حصلت فما بعد ذلك امراض و لواحق غير متناهية لاتضبط و يشبه ان يكون هذه المادة التي قصر عليها هؤلاء نظرم هي المادة المجسمة المنطبعة دون الاولى فكأنهم عن الاولى غافلون يعني لو تفطنوا لعلموا ان الذي حصلوه وعرفوه على زعمهم وجعلوه مادة فهي بالحقيقة صورة .

قال ودهما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنایـ قايـس بين الصناعة الطبيعية النظرية وبين الصناعة المبيتهفق ان مستنبط الحديد وكـ حصول الحديد والفواس وكدهـ تحصيل الدوماعليهما من صورتها والذي يظـر لنا فساد هذا الراي افقاده اياها الوقوف على خصائص الامور الطبيعية وروعياتها التي هي صورتها ومناقضة صاحب هذا المذهب نفسه فانه ان اقمعه الوقوف على الهيولي الغير المصورة فقد قنع من العلم بمعرفة شيء لاوجود له بل كانه امر بالقوة ثم من اى الطريق يسلك الى ادراكه اذ قد اعرض عن الصور والاعراس صفحا وهي التي تجبر اذهانا الى اثباته فان لم يقنعه الوقوف على الهيولي الغير المصورة ورام للهيولي صورة كالهوائية و المائية وغير ذلك .

فماخرج عن النظر في الصورة ثم ذكر ان مستنبط الحديد ليس الحديد بموضوع صناعته بل هو غايتها وموضوعها الاجسام المعدنية التي يكتب عليها بالحفر والتدوين وفعل ذلك هو صورة صناعته ثم تحصيل الحديد غايته وهو موضوع لصايع اخرى وبالجملـة طلب كل شيء فهو بالحقيقة طلبه بما هو صورة لا بما هو مادة

ثم قال وقد قام براء هؤلاء طائفة اخرى من الناطرين في علم الطبيعة فاستخدموا بالمادة اصلا وقالوا انها اما قصدت في الوجود ليظهر فيها الصور وان المقصود الاول هو الصورة وان من احاط بالصورة علما فقد استغنى عن الالتفات الى المادة الاعلى سبيل شروع فيما لا يمينه .

قال وهؤلاء مسرفون في جهة اطراح المادة كما اولئك في جهة اطراح الصورة فقد يقنعون بان يجهلوا المناسبات التي بين الصور والمواد اذ ليس كل صورة مساعدة لكل مادة ولا كل مادة مهيأة لكل صورة واذا كان العلم التام الحقيقي هو الاحاطة بالشئ كما هو وما يلزمه كاستعمالية الصورة النوعية مفتقرة الى مادة معينة فكيف يستكمل علما بالصورة ثم قال ولا مادة اعم اشتراكها وابعدها عن الصورة من المادة الاولى وفي علما بطبيعتها او انها بالقوة كل شئ يمكن ان يكتب علما بان الصورة التي في مثل هذه المادة اما واجب زوالها بخلافه اخرى غيرها او ممكن غير موثوق به بل الطبيعي مفتقر في برأيه و محتاج في استتمام صناعته الى ان يكون محصلا للاحاطة بالصورة و المادة جميعا لكن الصورة مكتسبة علما بما هو هوية الشئ بالعمل اكثر من المادة و المادة مكتسبة العلم بقوة وجوده في اكثر الاحوال و منهما جميعا يستتم العلم بجوهر الشئ . اقول ليس اسراف هؤلاء في اطراح المادة مثل اسراف اولئك في اطراح الصورة بل ما ذكره لا يخلو من وجه قوة

وان الذي ذكره الشيخ من افتقار مهية الصورة الى مادة معينة ليس بمسلم فان مهية الصورة بحسب مطلق وجودها مقومة لتلك المادة كما ان مهية الصورة الجسمية مقومة لوجود المادة الاولى واما حاجة الصورة الى مادة مشتركة او معينة هي حسب شخصات افرادها ولوازم هوياتها و اما بحسب مطلق وجود مهيتها بما هو وجود تلك المهية الصورية فلا حاجة الى مادة من المواد اصلا .

كيف وقد اقمنا البرهان على ان لكل من هذه الصور الطبيعية نوعا من الحصول مجردا عن المواد و اراحها من اطراح المادة في تحصيل العلم بمهية كل من الانواع الطبيعية من حيث مهيتها المطلقة المجردة عن الاشخاص الخارجية فلم يبعد عن الصواب كثير بمد ذلك لان معرفة الاشخاص المعينة بما هي اشخاص غير مطلوب في العلوم الحقيقية لان مطالبا يجب ان تكون ثابتة غير متغيرة

فهم لو بحث عن الاشخاص بما هي اشخاص لطبيعة نوعية على الوجه الكلي

كان من المطالب و (ج) يكون البحث حريا بان يكون جامعا لطرفي المادة و الصورة معا .

ثم نقول : ان مذكروه من ان لامادة اعم اشتراكا فيها وابتدع من الصورة من الهيولى الاولى وفي علمنا كذا وكذا لا يدل دلالة واضحة على ما هو بسنده فان البحث عن احوال المادة الاولى وانها مادة للصور كافة وانها بالقوة كل شيء وانها واحدة او متعددة وان وحدتها اى نوع من الوحدة او غير ذلك يكون جميع ذلك في الحقيقة بحثا عن الصورة لاعن المادة بماهى مادة فان الهيولى ايضا تعتبر فيها معيان خبيبان بالمادة و الصورة اعنى جنسها وفصلها فالجوهرية جنسها و كونها مادة للاشياء فصلها وكذا كونها بالقوة كل شيء هو فعليتها التى بها تمت نوعيتها البسيطة .

فان البحث عن كون الهيولى قوة محضة فى بابها ليس يجب ان يكون بحثا عن شيء من الانواع التى ركت منها من الصورة ، فكمن نوع جسمانى وقع البحث عنه وعن احواله من غير ان يقع الالتفات الى جانب مادته الاولى فلو كان معرفة المادة لكل نوع مما يجب البحث عنها فى معرفة ذلك النوع لاستحال لاحد من الناس معرفة شيء من انواع الاجسام فى الكمال الا لمعرفة الهيولى الاولى و المراجعة اليها والامر على خلافه . كيف وكثير من الحكماء السابقين اكدوا ان يكون لها حقيقة والذى صنع بالبال فى هذا المقام ان يبق ان الانواع المادية بماهى واقعة فى عالم النفي والحرركة متقومة بالعدم والحدوث والحرركة والكمال فهى لامعة لا بد ان يكون لها جهة قوة وجهة فعلية فاذا ينبغى للحكيم ان يعرف كل واحد من جانبي نفسه و كماله و جهتي قوته وفعلية ومادته وسورته لان سورته صورة شيء تحرك نحوها واستكمل بها .

فصل (٨)

في معرفة كيفية تركيب الجسم الطبيعي عن مادته وسورته

الحق عندنا موافقا لما تعلن به بعض المتأخرين من اعلام بلدتنا هيران -

حرسها الله و اهلها - ان التركيب بينهما اتعاضى بيان ذلك يستدعى تمهيد معتقدين :

أحديهما ان الموحودات كما مر متفاوتة في فضيلة الوجود فيكون بعضها في الكمالية بحيث يكون موحدته عين معاني كثيرة لا يوجد تلك المعاني برمتها في غيره الامترقة وبعضها ليس كذلك لتقصه في الوجود مثال الاول الانسان اذ قد يوجد فيه جملة ما يوجد منترقة في الحيوان والنبات والجماد وثانيتهما ان التركيب قسمان :

أحدهما ان ينضم شيء الى شيء آخر يكون لكل منهما ذات على حدة وفي المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنة و مثل هذا التركيب لا يكون تركيبه طبيعيا بل اما صناعي كالبيت واما اعتباري كالسجر الموضوع بجانب الانسان واما طبيعي بالعرض لا بالذات كتركيب بعض اجزاء الحيوان مع بعض كما ستعلم .

والثاني ان يتحول شيء في ذاته الى ان يصير شيئا آخر ويكمل به ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد وهو عين كل واحد منهما وعين المركب كالجنين اذا صار حكيما و بالجملة كل مادة طبيعية اذا تصورت بصورة جوهرية و التركيب في هذا القسم لا باس بان يسمى تركيبا اتحاديا

وهذا لا يناقض قول الحكماء ان هذا = المركب اجزاء خارجية ولا يطل به الفرق بين البسيط والمركب ولا بين التركيب العقلي والخارجي فان هذا المركب يجوز لبعض اجرائه ان ينمرد في الوجود اي الذي بازاء الجنس من الذي بازاء الفصل بخلاف المركب العقلي فقط .

الا ترى ان المولية لا يمكن وجودها مفارقة عن قابضة البسر و مفارقة بخلاف الحيوانية اذ قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقية وكذا الجسم النامي اذ قد يوجد في غير الحيوان مفارقا عن الحيوية والعن

و العجبة على هذا الاتحاد كثيرة احديها صحة الحمل بين المادة والصورة كقولنا الحيوان جسم نام والنبات جسم والجسم جوهر قابل ومقاد الحمل هو الاتحاد في الوجود الا ان جهة الحمل و الاتحاد غير جهة الجزئية والتركيب كما علمت في مباحث المية .

وبالجملة كيفية كون الجزئين في التركيب الطبيعي واحدا في نفس الامر هو ان اعتبار هذا التركيب كما اشرنا اليه من حيث ان للعقل ان يحلل هذا الواحد الطبيعي الى جزئين واعتبر كلا منهما غير الاخر نظرا الى ان احدا الجزئين قد يكون موجوداً ولا يكون عين الجزء الاخر ثم يصير عينه لان لهما وجودين في هذا المسمى بالتركيب كما هو المشهور وعليه الجمهور اذ البرهان يكده ان نظرا الى شيء آخر و هو ان يكون امر واحد له مضيان حسي وفلسفي ثم انعدم ذلك الامر من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث انه عين الاخر فالنظر الاول في التغيرات الاستكمالية الطبيعية و الثاني في التغيرات الاتفاقية والقسرية .

مثال الاول الحبة اذا صار نباتا والنخلة اذا صار حيوانا .

مثال الثاني الشجر اذا قطع او قلع والماء اذا صار هواء فالشجر اذا قطع فانه مقطوع

منه انعدم من حيث انه عين النامي ويبقى من حيث انه عين الجسم وكذا الكلام في الماء اذا صار هواء انعدم من حيث انه ماء ويبقى من حيث انه جسم فالاجزاء في هذه المركبات الطبيعية تحليلية عقلية ايضا كما في السائط الخارجية لانه اذاوات متعددة في الخارج .

اذ لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم بحسب الخارج لم يجر صدق احديهما على الاخرى بل اى اعتبار احقت كما نقل عن بعض المحققين ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجى يمتنع ان يعمل احديهما على الاخر ويقال هو هو او يقال المجموع مـها هو هذا الواحد او ذلك الواحد وان فرض بينهما اى ارتباط امكن، يشهد بهذا بديهية العقل لكن المادة تحمل على التركيب المذكور اذا اخذ بوجه كما علم في موضعه .

و صرح به اكثر المحققين كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه فيكون عين التركيب وكذا الصورة تعمل عليه وكل منهما يعمل على الاخرى فالكل واحد لامعالة .

الحجة الثانية ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلاثة مثلا

ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا كانت الصورة الياقوتية حالة فيها لان حلولها في مجموع الاجزاء حلول السريان كما طبق عليه جمهور مثبتيها ولو كانت الصورة الياقوتية حالة في الجزء الناري وهو حيث ندر بالفعل يكون جسم واحد نارا وياقوتا معا وهو محال ويتحقق ياقوت غير مركب من العناصر الاربعة وهو خلاف ما اتفقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه ولا ينطفي في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت موجودا فيه مع صفر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية وان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل كان اي جزء اعرض فيه وان كان في غاية الصغر ياقوتا فاذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد الثلاثة لم يكن تركيب المواليد منها ومن صورها الا تركيبا من هذا القبيل .

فان العناصر تنقلب اخلاطا واخلطا تنقلب نطعة والنطعة تنقلب علقة وهكذا الى ان تنقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل فيما هو اللاحق حتى تكون فيه كثرة في نفس الامر (١) بل كل واحد من الغذاء واحزائها امر واحد طبيعي لا كثرة في نفس الامر نعم للمقلان يقسم كل واحد منها بحسب آثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجس باعتبار بعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار ويعدد ذلك ما ذكره الشيخ في الحكمة الملائية من ان الهولي والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى .

الحجة الثالثة ان مادة الشيء هي التي بها يكون الشيء بالقوة وصورته هي التي بها يصير بالفعل فلا بد ان يكونا متحدين ويكون الصورة للشيء بينما ذلك الشيء ولذلك حكموا بان الهولي قوة محضة لكل شيء .

قال المحقق الطوسي قدس سره في شرح الاشارات وتظاهر ان الشرف والبرامة من القوى مرتب في سنى المراتب على التكافؤ منتعنا الجانبين الى الهولي الاولى والتي

١ - فكون التركيب انضماميا واذا لم يكن في التركيب كثرة في نفس الامر فكون

(اسلميل د)

التركيب اتحاديا .

وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي نهاية النخبة .

و كذلك ما ذكره الشارح القديم في شرحها من قوله لان الهولي شيء بالقوة متى حصلت فهي الجسم وما ذكره بهمنيار في الهيات كتاب التحصيل ان الهولي شيء ليست في موضوع فهي اذن جوهر والجوهرية التي لها ليست يجعلها بالفعل شيئاً من الاشياء بل بعدها لان يكون بالفعل شيئاً بالصورة .

كيف ولو كان تر كيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين في نفس الامر لم يصح تعريف الصورة بانها مية الجسم كما لا يصح تعريف السقف بانها مية البيت لكنهم عرفوا الصورة بانها مية الشيء التي بها هو كما عرفها الشيخ في الشفاء بها حيث قال : ان لكل جسم طبيعة و مادة وصورة و امراضا وصورته هي مية التي بها هو ومادته هي المعنى العامل لميئته واما اذا كان تر كيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتا واحدة صح تعريف صورة الجسم بميئته لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان يجوز للعقل ان ينتزع منه امراً آخر مبهما وقد سار عن هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر .

الحجة الرابعة : ان النفس صورة البدن والبدن مادة له كما ذهب اليه المحققون من الحكماء وصرح به الشيخ واتباعه .

ثم ان النفس تتصف بصفات معينة للبدن وكل ما اتصف بصفة معينة لشيء فهو عين ذلك الشيء فالنفس عين البدن اما المخرى فهي مما يعلم كل احد بالوجدان ان الذي يشير اليه منه بانا هو المتحرك الجالس الى كل اثم الذائق فتقول : انا اجلس و آكل واشم واذوق وغير ذلك من غير تجوز واستعارة وهذه كلها بخصوصيتها صفات البدن وقد اتصفت بها النفس واما الكبرى فلما ثبت في مقامه ان السفة الواحدة المعينة لا تقوم بموصوفين لان المرض وجوده في نفسه هو بين وجوده لموضوعه ولا يمكن ان يكون وجود واحد في نفسه وجوداً الامرين مختلفين من غير ان يتحدا بنحو من الوجود فثبت ان النفس يكون عين البدن فاذا ثبت انها عين البدن ثبت ان كل صورة عين مادتها ادلا قائل بالتصل ولان غير النفس من الصور اولي بان يكون عين المادة من النفس

بان تكون عين البدن .

أعضالات وتفاصيل

أحدها انه قد سرح القوم بان الصور علة للبيولي ومع اتحادهما لا يتصور ذلك وجوابه ان العلية المذكورة فيها ليست من حيث أنهما شيء واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا بنعمل من العقل يحكم بعلية بعض منه لبعض ولا حرج في ان يكون في الوجود شيء واحد يعرض له كثرة عقلية يتحقق بينهما علية ومطولية في اعتبار الكثرة كما في اجزاء حد المية كالسواد من جنسه وفعله حيث يحكم العقل بعد التحليل بان فصله وهو قابض البسر علة لجنسه وهو اللون وكل منهما علة المية .

هذا باعتبار التجريد واحدهما محصول على الاخر وعلى المية باعتبار الاطلاق فكذلك المادة والصورة وان كانتا ذاتا واحدة لكن اذا اخذت احديهما مقيدا بكونه فقط لم يصدق حملها على تلك الذات لان تلك الذات ليست احديهما فقط بل هي عين هذه والاخرى مما فاقها من الجزئين ما خوذتا بهذا الاعتبار يسمى عادة او صورة واذا لم يؤخذ بهذا الاعتبار بل اخذ مطلقا لصدق حملها على المية وعلى الاخر فيسمى جنسا وفصلا فان الجنس والمادة معنى واحد اذا اخذ مطلقا كان جنسا واذا اخذ مقيدا بانه لا يكون جزؤه (غيره - نخل) كان مادة وكذلك حال الفصل والصورة .

فظهر ان الجنس والمادة منحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار وكذلك الفصل والصورة .

و ثانيا كون المادة والصورة ذاتا واحدة على ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كاليافوت اذنك امر واحد بالفعل فجاز ان يكون مادة وصورة باعتبار و جنسا وفصلا باعتبار ولما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك اذنك امور متعددة مختلفة الحقيقة كالعلم واللحم والصبغ فيكون هذه الامور المختلفة عين الصورة القرنية وهي امر واحد .

القول: ليس يلزم ان يكون كل ما يوجد من الصورة و الكيفيات مع مادة الشيء داخلا في قوام مهيته ولا في قوام هويته بما هي تلك الهوية بل ربما يكون من اللواحق او المعدات اذ قد مر ان مادة الشيء يعتبر فيه على وجه الابهام فالصورة القرية هي امر واحد يصدر عنه هذه الافاعيل على المادة بنحو من الترتيب و هي بالحقبة ذات الفرس وهويته التي بها هو هو و هذه الاعضاء من آثارها و لواحقها و ليست هي داخلة في مادته

ولهذا قد لا يفسد عند زوال الصورة ولو كانت هذه الامور كلها اجزاء لمادة الفرس بخصوصها لم يبق شيء منها عند موته وفساد صورته وليس كذلك وذلك لان الصورة على اى وجه كانت علة للمادة المخصوصة و اذا بطلت العلة بطل المعلوم بخصوصه بل الفرس بالحقبة امر واحد طبيعي له معان كثيرة تصدق عليه وهو الجسم و النامي و المفنئى و الحساس و غير ذلك فلا كثرة بالفعل فيما هو فرس بالحقبة و ليست جسمية الفرس بالحقبة هذا المحسوس المركب من هذه الاعضاء المتباينة الوجود .

وقد اشرنا ايضا فيما سبق ان مادة الشيء بمعنى حامل قوته وامكانه بالعدد غير مادته للصورة بصورته بالفعل فمادة الانسان مثلا بالمعنى الاول هي النطفة بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الاخر فانها امر مبهم في ذاته متمين بالصورة .

وهذا الجواب اولي مما ذكره السيد السند من قوله الفرس امر طبيعي لا كثرة فيه بالفعل وليس جسم الفرس موجودا واحدا في نفس الامر بل هو يمس من موجود واحد طبيعي و كذا حكم سائر اجزائه كما ان الياقوت ايضا كذلك غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت حقيقتها واحدة والاجزاء التحليلية المفروضة في الفرس حقايق مختلفة الا ترى ان الاجزاء التحليلية الواقعة في الكرة الواحدة الحقيقية التي هي فلك الثوابت مختلفة المعاقب بعضها جرم الملك وبعضها كواكب مختلفة الصور . وذلك لان القول بان العظم واللحم وغيرهما اجزاء تحليلية للفرس مع مخالفا

بالمية و انها ليست موجودة بالفعل مغالف لبدية العقل ولما حققه الشيخ وغيره من ان القسمة الفرضية المقدارية انما يكون الى اجزاء متعددة المية .

وبذلك ابطالوا مذهب ذى مقرطيس قال فى الميات الشعاء الوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما ان يكون مع طبيعة اخرى الى قوله لا ينقسم الى صور مختلفة وكون الفلك والكواكب كلها متصلا واحدا ينافى ما حققه الحكماء من ان لكل كوكب حركة اخرى غير حركة فلكه .

و ثالثها ان التركيب الاتحادي الذى ذكرتم غير معقول فى الانسان لان نفسه التى هى صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهبت اليه الحكماء و بدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما مستلزم لتجرد الجسم اولتجسم المجرد .

القول : انما يلزم ما ذكر لو كانت النفوس الانسانية مجردات بالفعل فى اول تكوينها و سيرورتها صورة نفسانية مدبرة للمادة وليس كذلك النفوس بما هى نفوس جسمانية البنة ، ثم اذا استكملت وقويت فى جوهرها تصير مجردة وهى بماهى صورة مجردة ليست مع البدن و معنى قولهم الانسان حيوان فاماى اى حيوان من شأنه ادراك المعقولات بالفعل لان كل واحد من افراد له ان يعقل صورة عقلية بالفعل فكل انسان هو عاقل ومعقول بالقوة فيكون مجردا بالقوة بالفعل والعاقل والمعقول امر واحد كما مر ولو كان تركيب الانسان من النفس و البدن كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء لزم منه امور شنيعة :

صها اذ انهم ضرورة من ذاتنا المشار اليها - و انا و مرادفاته مسمى يصدق عليه انه المدرك للاشياء والمتحرك والجالس فى المكان فان كان هذا المعنى هو البدن لا يصدق عليه انه مدرك اذا الجسم بما هو جسم غير مدرك وان كان هو النفس فلا يصدق عليه انه الجالس فى المكان وان كان المجموع فلا يصدق على مجموع مجرد و مادي انهما مدرك ولا جالس كيف والوحدة مساوقة للوجود بل هى عين الوجود فما لا وحدة له لا وجود له .

ومنها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق وفسروا الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف لا يصدق على النفس المجردة وحدها وهو ظاهر ولا على البدن وحده لا به ليس بمدركا فضلا عن الكليات ولا على المجموع .

ومنها ان التركيب الحقيقي بين المجرد بالفعل والمادى بالفعل بحيث يكون مجموعهما امرأ واحداً طبيعياً هو نوع من انواع الجسم غير معقول ولهذا ذكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين مستدلاً عليه بان كلامهما واقع تحت جنس آخر او النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت المقارن فلا تركيب بينهما أصلاً .

اللهم الا باعتبار عقلى ولو ساغ ذلك لجازان يكون العقل المعامل مع ما يفعله ويديره امرأ واحداً بالحقيقة كما الذى تنص به العلامة الدواني عن هذه الوجوه فغير شديد كما نذكره لما الذى اوردته على الاول بقوله لانعلم انه يصدق على مفهوم انا انه جالس بل ذكر الشيخ وغيره ان المشار اليه بانا هو النفس المجردة وصفه بصفات الاجسام من حيث تعلقها بالجسم حيث يتوهم انها هو والاطلاقات العرفية لا يقتضئ منها الحقايق الا ترى ان العرف يصف البارى تعالى بصفات الاجسام ويشير اليه حال التوجه اليه الى السماء مع تنزهه عن الجهات وصفات الاجسام ففيه نوع مكاورة وان ارتكبه بعض الاكابر حتى صاحب الاشراق فى المطارحات .

فان القول بهذه الاطلاقات كلها على الانسان مجازية عرفية من النامى والمنعيز والمشى والآكل والمشتى والنائم وغير ذلك مما يصادم الوجدان والبرهان جميعاً لما الوجدان مظاهر فانا نجد من اخشنا هذه الصفات والافعال الجسمانية واما البرهان فلان المشار اليه بانا انسان و كل انسان حيوان وكل حيوان جسم محمول عليه هذه الصفات بالحقيقة لا بالمجاز ولما اجراء الصفات التشبيهية على البارى جل عزه فله خطب عظيم لا يعلمه الا الراسخون فى علم التوحيد .

واما ما ذكره عن الوجه الثانى بقوله ان المعرف بالحيوان الناطق هو مجموع النفس والبدن فان هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ فى الشفاء انه جوهر يمكن

فيه فرض الابعاد اذ لا يلزم ان يكون لجميع اجزائه دخل في قبول الابعاد فان الجسم الطبيعي لا دخل للصورة النوعية التي هي جزء في ذلك بل قبوله لها الصورة الجسمية لا غير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الابعاد فيه وان لم يكن للنفس التي هي بمنزلة الصورة دخل فيه

ثم هذا المجموع مدرك للكليات لاشتماله على النفس المجردة التي هي المدركة لها وليس شرط صدق المعتقد على الشيء قيام مبدا الاشتقاق (و من الوجه الثالث) باننا لا سلم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادى غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير والنصراف وكون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدح فيه فكلاهما مقنوح مردود .

اما الاول فلان ما ذكره لو كان حقا يلزم ان يصدق على مجموع السماء والارض انهما وارضهاى اعتبار اخذت لان هذه الاعتبارات التي يكون الشيء بحسب بعضها محمولا وبحسب بعضها جزء غير محمول انما يجرى ويصح في معان تكون موجودة بوجود واحد لافى الامور المتباينة الوجودية .

ثم ما تشبث من كون قبول الابعاد للجسمية لا للصورة النوعية مع انه يصدق على المجموع انه قابل للابعاد فهو بعينه مصادرة على المطلوب الاول فان الكلام ههنا في اتحاد المادة بالصورة والصورة للشيء هي بعينها مصداق جميع المعانى التي تصدق على مادتها مع ما يزيد عليها من جهة الصورة فالصورة المتنوعة للحيوان هي بعينها قابلة للابعاد نامية حساسة والجسمية المتصلة عنها عند الموت والفساد غير التي تكون = متحدة معها بالشخص كما او مانا اليه والذي ذكره من عدم اشتراط صدق المعتقد على قيام المبدء وان كان له وجه لكن يجب اما القيام واما الاتحاد ومجرد النسبة الى المبدء غير كاف للصدق والامثلة التي يستدل بها على ذلك كالاعداد والتامر والشمس وغيرها لا تعويل بها اذا كثرت امامجازات واما ان يوضع فيها ما ليس بمبدء مبدء .

والأما الثاني فالبرهان حاكم بأن مادة الشيء هي التي تصورت بذلك الشيء
لأنني لا يمكن أن يتصور بهو الجسم لا يمكن أن يتصور بجوهر مفارق وان كان مع أي
إضافة فرضت له

تذكرة فيها تبصرة

أعلم أرا السيد السند في الجواب عن الاشكال الثالث مسلماً آخر غير ما سلكتناه
حاصله أن شيئاً من النفس والبدن غير موجود بالفعل بمعنى أن هذا الوجود الذي به يتحقق
المركب ليس وجوداً لواحد منهما بل لأمر آخر قابل للتحليل العقلي اليهما وكذا
في كل مركب من مادة وصورة فإنه قال لأنسلم إن التركيب الانعادي بينهما مستلزم
لذلك أي لتجسم المجرد أو تجرد المجسم لما عرفت من أن الصورة والعادة ليسا امرين
مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادى بالفعل ولزم من صيرورتها واحداً
أحد الأمرين المذكورين

فإن الإنسان قد انقلب النطفة إليه بالوساطة وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج
جزء أصلاً لامادى ولا مجرد كسائر مراتب الانقلابات المذكورة والعقل يقسمه بحسب
آثاره إلى جوهر قابل للأبعاد ثم حساس مدرك للمكليات وإن كان تلبسه ببعض هذه
الآثار كقبول الأبعاد والنمو مستلزماً لأن يكون له وضع ومقدار وحيز وتلبسه بأدراك
المكليات لا يستلزم تلبسه بشئ من هذه الثلاث فهو مدرك المكليات من حيث أنه مجرد عن
هذه الثلاثة .

وهذا هو المراد بالمجرد عندهم فإن المجرد بمعنى العريان و أرادوا به
العادى عن هذه الثلاثة ثم لما جاز أن يتقلب الحيوان إلى أمر آخر يكون فيه بعض صفات
الحيوان دون بعض آخر منها كان مات التمرس مثلاً فإنه يبقى فيه المقدار والشكل
واللون دون النمو والاحساس .

فالإنسان إلى أمر لا يبقى المقدار والوضع والتعيز ويبقى فيه إدراك

الكليات فحيثما انقلب الى امر مجرد يخرج المجرى الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك فمنشأ السؤال اخذنا بالقوة مكان ما بالفعل فاذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزء تحليليا كما هو شأن سائر الصور لاجزاء تركيبها انتهى .
 اقول ما ذكره ليس بصحيح فان معنى اعتماد المادة بالصورة كما اشرنا اليه مراراً ان موجوداً واحداً هو الصورة وجودها بمعنى وجودها هو المادة يعني ان كلا منهما مطلقاً موجود بهذا الوجود بالفعل و التحليل العقلي بهما انما هو بحسب اخذ كل منهما باعتبار التجريد عن الآخر مثلاً الجسم مادة للصورة النباتية وقبل صيرورة الجسم نباتاً يصدق عليه انه جوهر قابل للابادة فقط واذا تصور بصورة النبات وانقلب اليها صار من افراد مفاهيم اخرى ايضاً غير الجوهرية و قبول الابداد و هي المنقضى و النامي والمولد .

فجميع هذه المعاني موجودة بالفعل لا بالقوة بوجود واحد لكن مطلقاً لا باعتبار تجريد بعضها فالجسم ان اخذ مطلقاً هو جنس صادق على النامي وان اخذ بقداً بحدٍ فهو آخر فيه يكون مادة وهكذا الفرق بين اعتبار الفعل والصورة في معنى النامي فالعبرة الى التحليل انما هي بحسب وصف الجزئية .

ومعنى كون هذه المعاني بالقوة انما هو باعتبار وجوداتها التفصيلية عند الافتراق كما يقال السواد الشديدي فيه بالقوة امثال السواد الضيف او هي المتصل الواحد الكبير امثال الصغير بالقوة ولا يمكن لاحد ان يقول ليس هذا الحيوان جسماً بالفعل بل له ان يقول ليس جسماً محضاً بالفعل وكذا لا يمكن له ان يقول ليس هو حساساً بالفعل بل له ان يقول ليس حساساً محضاً فكذلك الانسان يوجد فيه بالفعل جميع المعاني الموجودة في مهبة الحيوان المطلق مع زيادة قوة فيها قبول العقل بالفعل لكن لما كان بين المعاني السابقة و ادراك الكليات بالفعل نحو تناقض والمناقض ان لا يوجد ان يوجد واحد بالفعل يرد الاشكال المذكور و دفعه بما بينا من ان المراد بالناطق هو الماقل المدرك للكليات بالقوة وليس للانسان بحسب هذا الوجود الجسماني ادراك

المعقول بالفعل الا بعد ان ينسلخ عنه هذا الوجود المادى وعن كثير من الفواشى والقشور .
حتى ينتهى الى وجود آخر وينقلب الى جوهر عتاق باخيرا وذلك بان تصير نفسه عقلا
والصورة الحسية له مادة معنوية لصورة عقلية هي عقل ومعقول بالفعل .

فصل (٩)

في حل شكوك تتوهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصور والمواد

مما اوردنا صاحب حاشية التجريد على معاصره و ان كان بين ما ذهب اليه من
الاتحاد بين ما رايناه بونا بعيدا قال ان التحليل العقلى يجرى فى البساط لطفان العقل يحللها
الى جنس و هو اللون وفصل يميزها كالفصل للبصر بالنسبة الى السواد و المفرق
للبصر بالنسبة الى البياض فلو كان الحال على ما ذكره لكان لتلك الاعراض مادة
و صورة .

مع ان الشيخ قد صرح بان ليس للاعراض مادة وصورة بل تقول هذا التحليل
يجرى فى المجردات فانها جواهر مخصوصة لكل منها جنس هو الجوهر وفصل يميزه
عن غيره فيلزم ان يكون لها مادة فلا تكون مجردة هذا خلف فلم ان مرادهم من البيولى
ليس ما تخيل من الجزء التحليلي الذي هو الجنس ولا بالصورة ما توهم من الجزء التحليلي
المميز فى العقل الذى هو الفصل والالكان مسمى الواجب مطلقا ماديا عندهم فان التحليل
الى الجنس والفصل يجرى فى جميع الممكنات عندهم .

اقول الفرق بين البسيط وبين مسمى مركبا ليس كما توهمه من ان الوجود
فى الاول للمعنى الجنس و المعنى الفصلى واحد و فى الثانى متعدد حتى يكون فى
النوع الواحد الطبيعي كالاسنان مثلا موجودات كثيرة حسب احناسه وفصوله القريبة
والبعيدة والالام يكن زيد مثلا موجودا واحدا بل موجودات كثيرة لها وحدة اعتبارية
كوحدة السكر اذ يمنع ان يكون الموجودات المتباعدة الوجود باى اعتبار اخذ
موجودا واحدا لان موضوع الوحدة المتعدية يستحيل ان يكون بعينه موضوع الكثرة

ولو باعتبارين .

نعم الواحد العددي يحوز أن يكون مركبا من معان كثيرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات والوجود بل الفرق بين ما يسمى بسيطا وما يسمى مركبا هو الذي أومأنا إليه من أن معنى الذي فيه بازاء الجنس والمادة قد يوجد على حدة من غير معنى الذي بازاء الفصل والصورة كالقدر للنبات والنخلة للحيوان .

فالصورة إذا وجدت بعد استعداد المادة بطل ذلك الوجود الذي كان للمادة فقط وحصل لمعناها وجود آخر افضل واتم من ذلك الوجود حيث يصنف عليه جميع المعاني الصادقة على تلك المادة على وجه اشرف مع معنى آخر هو الفصل القريب ويترتب على هذه الصورة الفايضة جميع ما كانت مترتبة على مادتها وليست المادة التي كانت هي قبل فيضان الصورة بمفصلها هي المعنى الجنسي الذي يتحد بالصورة .

بل المعنى الجنسي اذا جرد العقل عن المعنى الفصلي كان مادة عقلية اتحدت بالمادة الخارجية مبهمة ونوعا وكذا المعنى الفصلي اذا جرد العقل عن المعنى الجنسي يقال له الصورة العقلية وهي في الوجود غير الصورة الخارجية لأنها في العقل وهذه في الخارج .

واما قولهم ليس للأعراض مادة وصورة وللمجردات مادة وصورة معناها ليس لها مادة جسمانية خارجية لأنه ليس لها معنى نسبته اليه عند التحليل نسبة مادة الشيء اليه كيف وهم جعلوا نسبة المبهمة الى الوجود نسبة المادة الى الصورة .

وقال الشيخ قالوا يجب بسيط الحقيقة وما سواء زوج تركيبي وليس اطلاق المادة والصورة على المركب والبسيط على مجرد الاشتراك اللفظي دون الاتحاد في المفهوم لأن مادة الشيء هي ما لا يتم بحسبها حقيقة ذلك الشيء وصورته هي تمام حقيقتها .

ثم قال إن ما تخيله من شيء بقاء صور العناصر في المركبات يخالف

لما طبق عليه المعتبرون من الحكماء وما ذكره من ان حلول الصورة الياقوتية مثلا في جميع الاجزاء حلول الريان ودعوى اتفاقهم على ذلك ممنوع بل الذي يستفاد من كلام الشيخ ان الصورة الياقوتية مثلا سارية في جميع اجزائه المركبة التي هي معروضة للكيفية المزاجية دون اجزائه البسيطة العنصرية ولا بأس بان يكون الشيء ساريا في بعض اجزاء الشيء دون بعض او من بعض الحبيبات دون بعض كالخط فانه سار في السطح من حيث الطول فقط والسطح سار في الجسم التطليسي من حيث الطول والعرض دون العمق .

القول: اولا المنبع هو الرهان دون النقل عن اولئك الاعيان ثم ان بقاء صور العناصر (١) على تقدير ثبوتها غير داخلة في قوام الصورة الياقوتية مثلا ولا في قوام مادتها بما هي مادتها اذ المادة امر مبهم السود في ذاتها حتى لو فرض تحقق الصورة الياقوتية في مادة اخرى اولا في مادة لكان ياقوتا على اناسيين في مبحث المزاج زيادة تبين ان شيئا من العناصر غير موجودة بصرفته في هذه الانواع الطبيعية .

والذي يدل على ان وجودات العناصر على تقدير تحققها في الياقوت لا مدخلية لها في المية الياقوتية وكذا وجودات العناصر والاخلاط لا مدخلية لها في الحيوان ما قاله بهمنيار في كتاب النحصيل وهو ان ترى اجساما مركبة من العناصر والاخلاط تحس وتحرك بالارادة ، تنمو وتنمو وتطلب بدل ما ينحلل فيجب ان يكون اولاهذه الاجسام خصوصية جسمية ليست لاجزائها فان ما ليس لها خصوصية جسمية لم يصدر

١ - فلا ينافي بناء ما كون التركيب بين المادة والصورة في الياقوت تركيها اتحاديا

اقول هذا و ان كان كذلك لكن لا يتم الاستدلال عليه بانه لو كانت صور العناصر في الياقوت باقية لكان الشيء الواحد مثلا نارا و ياقوتا لان الصورة الياقوتية سارية في محلها كما مر في كلام المؤلف قدس سره وعدم تنامي الاستدلال على ما ذكره قدس سره ظاهر في تقدير

(استعمله به)

عنه فعل خاص : لنمو والاعتناء وطلب ما يتحلل يختص بهذا الجسم فإنه ليس لكل واحد من
أحلاطه وأحرثه العصرية نمو ولا تحلل ولا اعتناء كما ليس لكل واحد من أجزاء
العين أبصار بل الأبصار للعين مملو عين والنمو للبدن مملو بدن .
فتبين أن للحيوانات والنباتات خصوصية أجسام ليست لكل واحد من
أجزاءها فوجود الأجزاء فيها إذن بالقوة لأن كل ما يكون وحدته بالفعل فلاجزاء
فيه بالقوة انتهى كلامه .

ثم قال الفاضل الدواني إن ما نقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ في
الحكمة العلائية لا يدل على مطلوبه لجوار أن يكون مراده من اتحاد الهولي والمودة
بالذات اتعادهما من حيث كونهما جنسا وصلا لأن حيث كونهما هولي وسورة بل
نقول مراده من اتعادهما بالذات أن الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية
لا وحدة اعتبارية كوحدة السكر والعشرة ولذلك ما يتألف منهما ذات واحدة
وكذلك ما نقل عن الآثارات وشرحه فإن معناه أن الهولي إذا تحصلت بحلول
الصورة المائية مثلا سارت ماء بالعرض كما أن الجسم إذا حل فيه السواد صار سود
بالعرض فالاتحاد الذي هيئنا كالاتحاد بين المرضيات وموضوعاتها هو اتحاد عرضي
ولا ينافي ذلك أن يحصل منهما ثالث كما = في لمرضيات وموضوعاتها انتهى .

أقول : أما الذي ذكره أولا أن الاتحاد بين الهولي والصورة انما هو من جهة
كونهما جنسا وصلا فهو في الحقيقة اعتراف بالمقصود فأننا لا ندعي أن الهولي
بحسب أي وجود لها تكون متحدة بالصورة بل ندعي أن لها شعرا من الوجود بحسب
يكون عين الصورة ذلك الوجود هو بيمين وجود الصورة في الخارج وللصورة وجود
آخر في العقل محردا عن المادة .

وأما الذي ذكره ثانيا من أن الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية
لا اعتبارية في غاية الرذالة فإن كون الوحدة حقيقية في شيء عبارة عن كون ذلك
الشيء بوجوده الذاتي عين أشياء كثيرة فيكون وحدتهما وحدة بالفعل وكثرتهما

بالقوة و هذا هو المطلوب بعينه لنا من كون الصورة لذاتها مصداقا لحمل معنى المادة عليها .

والما الذي ذكره ثالثا فهو ايضا باطل سخيف من وجهين احدهما انه يناهى ما اعترف به سابقا من ان الوحدة العارضة لهما حقيقية لانها متى كانت الوحدة بين شيئين حقيقية كان الاتحاد بينهما بالذات لا بالعرض لان ما بالعرض هو ما بالمجاز عند المحققين كما اعترف به هذا الصبر المدقق والفرق بين الصورة والعرض في ذلك مما لا يخفى على اهل التحقيق .

وكيف ينحجب على اهل البصيرة ان يقول ان الاتحاد بين الجسم المطلق والماء اتحاد بالعرض والماء ماء بصورته ويقول الاتحاد بين الجنس والنصل اتحاد بالعرض كيف والجنس والنصل موجودان بوجود واحد فكذلك المادة والصورة اذا اخذتا مطلقتين و لعل منشأ هذا الوهم لبعضهم انهم لما سمعوا قول الحكماء بان الجنس عرض عام لفصله و النصل خاصة للجنس و لم يفرقوا بين عوارض المية و عوارض الوجود فزعموا ان العارضة والمعروضة بينهما في الوجود وذاك باطل فان وجود الفصل بعينه وجود الجنس الذي يحصله و انما الفرق بينهما بحسب العدد و المفهوم به من ان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر فمفهوم الناطق مثلا خارج عن المفهوم من الحيوان وكذا العكس مع ان وجود الناطق بعينه وجود الحيوان .

ثم قال و لما ما قل ان الشيخ عرف الصورة بانها مية الشيء حيث وصف صورة الجسم بان الجسم هو بها هو هو فمراده ان حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة قاله في قوله هو بها للشيئية .

واما الباء في تعريف المية بما به الشيء هو هو فالمراد بها هي الشيئية اذ الانسان مثلا لا يصير بسبب مية انسانا ثم ما توهمه من انه على تقدير اتحادهما في الوجود يصح تعريف صورة الجسم بمية غير مسلم كما لا يجوز تعريف الفصل بمية الشيء و لو صح ذلك نظرا الى اتحادهما في الوجود لجاز تعريف الهولي ايضا بها

فان الاتحاد مشترك بين الهولي والصورة عنه .

ثم لو كانت الصورة تمام مهيته و هو بعينها الفصل عنه كانت الهولي التي هي الجنس عنه خارجا عن المية و هذا ممالا يقول به عاقل و لو كانت الصورة مية الشيء لجاز وقوعه (عنها خل) في جواب السؤال عنه (عنها خل) بما هو و ح بكون ما خوذا مطلقا لصدق عليه فكان فصلا فيقع الفصل في جواب ما هو هذا خلف انتهى .

اقول ان الظاهر ان الباء في الموضمين استعملت بمعنى واحد هو معنى السببية لكن يراد بها نفي سببية الغير فاذا قيل مية الشيء هي التي بها هو هو = اى ليست هويته بسبب شيء آخر و كذا اذا قيل صورة جسم هي التي بها ذلك الجسم معناه ان الصورة اذا حصلت لا يحتاج ذلك الجسم في حقيقته الى شيء غيرها ثم عدم تسليمه تعريف صورة الشيء بمهيته مما لا وجه له ولا مستند فيه .

وقوله كما لا يجوز تعريف الفصل بمية الشيء فيه مغالطة ناشية من الخلط بين مفهوم الفصل و طبيعته و مفهوم المية و مصداقها او من الخلط بين مطلق التعريف وبين التحديد والاملا حجب لاحد في تعريف فصل الشيء بمهيته بان يعرف الناطق مثلا بالانسان فان مفهوم الانسان صادق على الناطق مساو له في الصدق وربما كان اشهر واعرف من الناطق عند قوم

نعم لا يمكن تحديد الفصل بالمية بل لاحد للفصل سيما على ما ذهبنا اليه من كون الصورة التي يعاذى بها الفصل هي بعينها وجود من الوجودات و المية خارجة عن الوجود حداً و مفهوماً متصلة معه وجوداً و من ذهب الى ان صورة هذا الشيء هي تمام مهيته وعرفها بما ذكر لم يفعل ذلك لمجرد الاتحاد بينهما في الوجود حتى لزم ان يكون المادة ايضاً كذلك وجاز تعريفها بما ذكر .

واما قوله لو كانت الصورة تمام مية الشيء لجاز وقوعها في جواب ما هو الى آخره ممنوع فان الانسان مثلا تمام مية الحيوان وغير واقع في جواب السؤال عنه بل ما ذكره مغالطة نشأت من الاشتباه بين المية والوجود .

الا ترى ان وجود كل شيء تمام مهيته وعينها ولا يمكن وقوع وجود الشيء في جواب السؤال عنه بما هو وقد علمت ان صورة الشيء هي وجوده بعينه ووجود كل شيء بعينه وجود جميع ذاتياته بالذات وعرضياته بالعرض

واعلم ان الشيخ نس في بعض رسائله بان كل شيء بصورته هو ذلك الشيء لامادته وبالغ في بيان ذلك حتى قال السرير سرير هيبته لا بخشيتته والسيف سيف همدته لا بسديده والعلماء ذكروا في قاعدة اقتناء الحكمة وغايتها انها تصير نفس الانسان بها عالما عقليا مضاهيا لهذا العالم الحسي مستدلين بان العالم عالم بصورته لا بمادته فاذا حصل في النفس صور هذه الموجودات من الافلاك والناصر وما فيها على وجه عقلي كانت النفس عالما عقليا فعلم من هذا الكلام ان صورة كل شيء تمام حقيقته ووجودها وجود مهيته



واعلم ان التحويل بالاعتماد منافي هذا المطلب الذي هو من المهمات العظيمة وغيرها ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان الان اقوالهم اذا وافقت توقع للقلب ويادة اطمينان على ان طبيعة اللط مثار الخط والاشتباة وهذا المطلب لشدة غموضه لم اعرف احدا من المشهورين بالحكمة بعد الاوائل كالشيخ واتراه كان منعتا لهذا الاصل على وجه الاحكام والاتمام لابتنائه على عدة قوانين مخالفة للمشهور :

منها كون الوجود في كل شيء موجودا .

ومنها كون الوجود الواحد يقبل الاشتداد والنصف .

ومنها ان الجوهر يقبل الحركة والاشتداد في ذاته .

ومنها ان مادة الشيء هي بعينها جهة ضعفه في الوجود وصورته هي شدة

وجوده .

ومنها تجويز ان يمتزج الصور الجسمانية كالتقسيم مع كونها طبيعة جسمانية فيها قوة ان تصير مادة للصورة المجردة ومتحدة بها بحيث يكون هي هي وقد كانت قبل ذلك هي عين المادة الجسمانية .

ومنها تجويز ان يكون امر بسيط عين مهيئات كثيرة قد وجدت بوجود ذلك البسيط على وجه اعلى واشرف من وجوداتها العادة التفصيلية الى غير ذلك من المباحث الغامضة فالذى قلنا من كلمات الشيخ وغيره كيهننيار والشارحين للاشارات مما اجري الله به الحق على لسانهم فالغرض من نقله كسر سورة انكار المنكرين وصولة استبعادهم ذلك والا فالذى شاع وذاع في الكتب كالشفاء وغيره هو ان المركب الطبيعي يوجد فيه جزئان موجودان بالفعل بوصف الكثرة .

قال في الهيات الشفاء وكل بسيط فانه مهيئاته لانه ليس هناك شيء قابل لمهيئته لم يكن ذلك الشيء مهيئة المقبول الذي حصل له لان ذلك المقبول كان يكون صورته وصورته ليس هو الذي هو قابل لمهيئته ولو كان هناك شيء يقابل حده ولا المركبات بالصورة وحدها هي ما هي فان الحد من المركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشيء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو ايضا يتضمن المادة بوجه .

وبهذا يعرف الفرق بين المهيئة في المركبات الصور (بين المهيئة والصورة في المركبات خ ل) والصورة دائما جزء من المهيئة في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيها واما المركبات فلا صورته ذاتها ولا مهيئتها ذاتها واما الصورة فظاهر انها جزء منها . واما المهيئة فهي ما به هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا هو المركب والمهيئة هي نفس هذا التركيب فالصورة احدها يضاف اليه هذا التركيب والمهيئة هي نفس هذا التركيب الجامع للمادة والصورة وقل في موضع آخر منها الاشياء التي يكون فيها اتحاد على اسنان :

احدهما ان يكون كاتحاد المادة و الصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له
بانهراد ذاته بوجوده انما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امر خارجا عنه
ليس احدهما الاخر ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما .
و الثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا من الاخر في
القوام الا انها تنحد فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب و اما بالاستحالة و
الامتزاج .

ومنهما اتحاد اشياء بعضها لا يقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها يقوم بالفعل
فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل و يجتمع من ذلك جملة متحدة مثل
اتحاد الجسم و البياض و هذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها بعضا ولا
جملتها اجزاؤها ولا يعمل البنية شيء منها على الاخر حمل التواطؤ .

ومنهما اتحاد شيء بشيء قوة هذا الشيء منهما ان يكون ذلك الشيء لان ينضم
اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة الى آخر
ما ذكره في كيفية اتحاد الجنس بفصله .

اقول كلما وجد من عبارات القوم حكما موقفا بالمغايرة بين المادة والصورة
و بمغايرة المية للصورة في المركب يمكن توجيه ذلك الكلام بوجه لا ينافي
الاتحاد .

اما في الاول فبان يقال الحكم بالمغايرة بينهما بحسب اعتبار كون المادة مادة و
الصورة صورة لا بحسب اعتبار كونهما جنسا وفصلا .

واما في الثاني فبان المراد من الصورة حيث حكم بانها غير المية هي الصورة
بحسب وجودها الكوني الخارجي و قد علمت ان كل صورة طبيعية في الخارج هي
مركبة من القوة والفعل والكون والصاد حيث حكم بانها عين المية اريد بها الصورة
بحسب وجودها الاستقلالي العقلي .

فصل (١٠)

في تنعم القول في الاتحاد بين المادة و الصورة جرحاً و تعديلاً .

قال العلامة الدواني : و انت تعلم ان البرهان قد دل على ان مدرك الكليات لا يكون الا مجرداً فاذا كانت النفس متحدة مع البدن في الوجود وانما تصير مجرداً بالموت كما تجيله لم ينطبع فيه الصورة الكلية فبذلك ان لا يكون مدرك الكليات الا بعد الموت .

وايضاً كيف يتصور استحالة المادى الى المجرد فاذا كانت النفس من مراتب استعالات البدن لا يكون الاثار المترتبة على التجرد حاصلات بالفعل مما لم يتحقق الاستحالة كما ان آثار النطفة لا توجد في الغداء و آثار الملقحة لا توجد في النطفة و آثار البدن لا توجد في الملقحة انتهى

اقول : مادل برهان على ان افراد البشر في ان تكونهم مدركين للكليات بما هي كليات بحسب وجودها العقلي المشترك بين الكثرة من غير شائبه مقدار و وضع و تحيز بل كما ان المية الموجودة في الخارج كلية بالقوة جزئية بالفعل من شأنها ان تجرد عن المواد و تنتزع عنها الفواشى بتصل و تجريد و نزع كك القوة الاسائية المدركة لها عاقلة بالقوة اذمن شائها ان تنتزع عن نفسها المادة و غواشها فتسير عند ذلك عاقلة اى مدركة للكليات بالفعل كيف وقد اقمنا البرهان على ان العاقل متحد بالمعقول فالمدرك مالم يصرووجودها وجود الكلى بالفعل يمتنع ان يدرك كليا بالفعل .

و بالجملة مرتبة المدرك والمدرك في كل ادراك مرتبة واحدة فما اخف قول من زعم ان الهوية الجسمانية القريبة النشأة من نشأة الجساد والنبات كالجنين تكون صورته التي بها هو ما هو عاقلة لفاته و لذات الكليات المجردة بالفعل و قوله و فيلزم ان لا تكون مدركة للكليات الا بعد الموت .

اقول : الموت ان كان عبارة عن انصراف النفس من عالم الطبيعة فلا بد منه في كل عقل وادراك لمعقول لكن النقل التام للمعقولات يلزمه الانصراف التام والنقل الناقص يلزمه الانصراف الناقص و ربما يكون النفس مجردة بجهة مادية بجهة اخرى ووحدة النفس ليست كوحدة النقطة و اشباهها حتى لا يتحد باشياء كثيرة بل لها وحدة جامعة لمقامات شتى وان كان الموت عبارة عن فساد البدن عن قابلية تعلق النفس فليس ذلك شرطا في سيرورة النفس عقلا بالفعل ولا كونهما عقلا بالفعل مما ينافي ان يدبر الجسم الطبيعي بعض قواها التي هي بمنزلة شعاع من نور العقل شبيهة كانت النفس اولا قبل الاستكمال سيما البدن الذي ضعفت قوته ووهنت مادته اذ يكفيه لمعة من نور العقل الفعال الا ترى ان النفس في حالة النوم مجردة عن البدن ولكن تدبر البدن بعض قواها واما انكارها لاستعالة المادى الى المجرد فبناء على نفس الاشتداد للجوهر وقد اثبتناه فيما سبق ببيان.

واما قوله لو توقف ادراك الكليات على استعالة النفس الى درجة العقل لم يترتب على النفس قبل ذلك.

فالجواب ما اشرنا اليه من ان المترتب عليها اولا قوة ذلك الادراك واستعداده و هذه القوة اعنى قوة وجود العقل بمنزلة فصل النفس كما ان قوة وجود الجسم بمنزلة فصل الهولى اذ = النفس اول عقل هيولى ثم يسير عقلا بالفعل بعد استعالات كثيرة لها في التجوهر النفساني .

ثم قال لانظم ان التركيب الحقيقى بين المجرد والمادى غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير و انصرف كما بين النفس والبدن وكون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدح فيه .

و ثبت شرعى اذا لم يكن الاختلاف فى الحقيقة مانعا من الاتصال الحقيقى فى اجزاء الياقوت بل من الاتحاد فى الوجود كما فى المادة والصورة فلما ذا يمنع من التركيب الحقيقى .

والاستغناء أي السيد الشريف جوز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض كالسرير فلماذا لا يجوز بين جوهر وجوهر وعدم التركيب بين العقل والفعال وبين الأجسام لأنه ليس منطلقا بها تعلق التدبير والتصرف ولو كان كك لكان نفسا لاعتقلا على أنه لو جاز اتحاد النفس مع البدن فلما قل أن يجوز بين العقل والجسم فما هو جوابكم فهو جوابه انتهى .

القول قد اعترف هذا التحرير بأنه لا بد في المركب الطبيعي أن يكون له وحدة حقيقية ومجرد تحقق الإضافة بينهما لا يجعلهما ذاتا واحدة والالكان كل اثنين في هذا العالم واحدا فمما من جسمين أو عرضين في هذا العالم الأول بينهما إضافة وضعية لا أقل و نسبة التدبير و التصرف نسبة ضعيفة لا يحصل بمجردهما وحدة حقيقية بين المتضامين ونسبة الإيجاد والناثير أكد واقوى من نسبة التصرف والتحرك و مع ذلك لم يحصل بين العقل والفعال والجسم وحدة حقيقية فقد علم أن ملاك الأمر في حصول الوحدة الحقيقية لنوع من الأنواع هو أن يكون النسبة بين جزئيه المادى والصورى بالاتحاد دون غيرها من النسب وعدم كون العقل والفعال نفسا للأجسام ليس لأن ارتباطه بها أنه من نسبة التحريك والتدبير بل لأن وجوده أرفع وأقدس من أن ينصل به الأجسام بما هي أجسام بخلاف النفس فإنها بما هي نفس متصلة بالبدن .

و العجب من نسبة الحلول كما بين النوع والعارض له لا يوجب عنده حصول الوحدة الحقيقية بينهما ونسبة التحريك و التدبير يوجب ذلك مع أن تلك النسبة اقوى واشد فان قلت اذا لم يكن نسبة التدبير و التصرف كافية في الاتحاد فكيف يحكم بان النفس متحدة بالبدن وليس نسبتها الانسبة التدبير والتصرف .

قلنا لا سلم أن لانسبة بينهما الأهمية النسبة بل هي من وجه متعددة بالبدن و من وجه متصرفه فيه تصرفا طبيعيا ومن وجه مديرة فيه تدبيرا اختياريا كما ان الطبيعة تقوم المادة بوجه وتتعدد (بها - ظ) بوجه وتعمل بها فعلا في غيرها بوجه .

وقوله كون كل منهما تحت جنس آخر لا يتدح فيه اه مدفوع لان الامور

المتخالفة بالجنس يستحيل ان يحصل منها امر واحد حقيقى لان لكل جنس نوعا آخر من الوجود وكذا الامور المتخالفة بالنوع اذا كانت متصلة بالفعل ولما الاختلاف المعنوى بين اجزاء مية واحدة كاجناسه وقسوله البعيدة والقريبة فليس ذلك اختلافا جنسيا ولا نوعيا فان الفرق بين كل جنس و فصله المقسم له من حيث هما جنس وفصل ليس الا بالابهام والتميز لانهما يكون الجنس شيئا والفصل شيئا آخر وكذلك نسبة الجنس الى نوعه ونسبة جنس الجنس الى فصله ونسبة فصل نوع النوع الى جنسه .

واما الجنس والفصل من حيث اعتبار كونهما مادة وصورة فهما بهذا الاعتبار و ان كانتا متخالفتين نوعا لاذقد اعتبر في كل منهما قيد يتنافى بحسبه ان يكون عين صاحبه لكن ليس مناط الاتحاد بينهما هو هذه الجهة بل الجهة الاولى .

ثم ما نقل عن استاده الشريف من تجهيز التركيب الحقيقى بين الجوهر والعرض مبرهن الفساد والتمثيل بالسريان وقع من جهة الخشب والهيئة المنصوصة فهو باطل كما سبق وان كان من جهة المقدار التعليمى والشكل المعين فليس بين الجزئين تخالف فى الجنس لان نسبة احدهما الى الاخر بعينها النسبة التى يكون بين الجنس والفصل وقوله على انه لو جاز اتحاد النفس بالبدن فليجز اتحاد العقل بالجسم علمت جوابه ببيان الفرق بين الارتباطين .

ثم قال العلامة الدواني : ثم من البين انه على تقدير اتحاد النفس والبدن يكون السور العلمية ذا وضع معين ومقدار معين فلا يكون كلية ولا يحدده اختلاف العينية .

الحول : اختلاف العينية وان صح انه غير كاف فى هذا الباب لكن يكفى فيه اختلاف اطوار النفس بواسطة تحولاتها الذاتية واختلاف نشأتها كنشأة النملق وساعة التجرد وكذا اختلاف القوى والدرجات لنفس واحدة وقل لى لمرحبيك اليست القوة اللمسية والقوة النظرية كلتاها من قوى نفس واحدة واين مقام احدهما من

مقام الأخرى فللتفس الإنسانية أطوار متفاوتة مع كونها ذاتا واحدة لها وجود واحد والتفس بحسب بعضها متصلة بالبدن وبحسب بعضها متصلة بالعقل .

ثم قال : ان ما ذكره يقتضى ان لا يكون الهولى امرا حاصلًا بالفعل بل يقتضى ان لا يكون شيء من الأنواع حاصلًا بالفعل ضرورة ان كل نوع متعدد مع الموارد المصادقة عليه ثم اذا كانت الهولى متعددة مع الصورة فى الوجود الخارجى فلا يكون جرمه خارجيا فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس بما ذكره القوم من ان الجنس معمول دون المادة .

القول : التركيب الاتحادى بين الشيئين لا يقتضى ان لا يكون احدهما موجودا بل يقتضى ان يكون كلاهما موجودا بوجود واحد لا بوجودين متعددين حين التركيب وان جاز ان يكون لاحدهما او لكل منهما وجود آخر منحاذا عن صاحبه ولا يلزم من كون المادة متعددة بالصورة محمولة عليها ان يكون اتحادهما معها من حيث كونها مادة خارجيه او عقلية بل هي بحسب كونها مادة عقلية جزء عقلى للهيئة والجزء غير معمول بل انما اتحادهما وسعة حملها من حيثية اخرى وهى ان تؤخذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الآخر منه .

واما النوع العارض المحمول عليه فليس بينهما اتحاد بالذات عندنا بل بالعرض واما كون هذه الاجزاء خارجية فلما اشرنا سابقا من ان لها نموًا آخر من الوجود فى الخارج وكذا الفرق بين المادة والجنس بان المادة بماهى مادة اى بوصفها قابلة والاستعداد توجد بوجود مباين لوجود الصورة بخلاف المادة بماهى جنس اى ماخوذ مطلقا فانها محمولة على الصورة كامر و تحقيق هذا المقام كما وقع التنبه عليه مرارا ان لكل من المادة والصورة تجددًا وتلاحقا بالآخرى على وجود دون وجود لتمثل فى ذلك بالهولى الاولى والجسمية .

فنقول : الهولى مع كونها من وجه قوة قابلة و سبباً معداً لفحصان لصورة لكن من وجه آخر تكون تابعة للصورة و الصورة مقتضية لها و مقتضى الشيء كيف

يكون منتقرا الى ذلك الشيء فلم ان البيولي السابقة غير البيولي اللاحقة .
ثم لما كانت السابقة وان كانت قوة قابلة للصورة لكنها لا تقوم ايضا بذاتها
بل بالصورة فلم ان الصورة السابقة المتقومة للبيولي غير اللاحقة المنتقرة في
الحدوث اليها وهكذا القياس في غيرها من المواد والصود و بهذا يندفع كثير من
الاشكالات .

منها الاشكال المذكور في بيان الفرق بين جامع اجزاء المني و حافظ
تركيبه .

ومنها الاشكال الذي سبق من ان بدن الحيوان وهو مادته لما كان منقوما
بتقسمة التي هي صورته كيف تكون باقية بعد زوال نفسه والحل كما علمت من ان هذا
غير ذاك بالعدد .

ومنها الاشكال في عدم بقاء صور العناصر في مادة المواليد حيث يظهر تلك
الصود بالعمل بالفرع والانيق .

والجواب ان المادة الكائنة فيها هذه الصود بهذا العمل غير المصورة بالصورة
الجامعة الى غير ذلك من الاشكالات وسنرجع في بعض الفصول الالية الى تحقيق عدم
بقاء العناصر في مبحث المزاج .

واعلم ان هذين التحريرين قد افردا جهدهما وبلغا غاية سعيهما في تبين هذا
المقام و بسط الكلام فيه حتى رمى كل منهما الى صاحبه اى سهم كان في كنان
علمه ومع ذلك لم يصل واحد منهما الى رتبة التنقيح ومثرب التحقيق حيث ارتكب
احدهما في وجود الاجزاء المخصوصة والاعضاء كالعلم واللحم وغيرهما في الحيوان
وفي وجود النفس واليدن في الانسان بل في وجود المادة والصورة في كل نوع
جسماني .

واما الاخر فبحث اصل بل ابطال الوحدة الحقيقية في هذه الانواع الطبيعية
ولم يحصل الفرق بين صيرورة البيولي ماء وبين صيرورة الجسم ايضى لجمله الاتعاه

بين المادة والصورة بالمرض كما بين الموضوع والمرض كل ذلك لعدم تحصيلهما حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود حيث زعم احدهما ان موجودية الشيء تنقسم هذا المعنى المصدري الذي يتكرر بتكرر المهيئات والمعاني الكلية .

فعلى هذا لا معنى للاتحاد بين الشئيين واما الاخر فحيث زعم ان موجودية كل شئ هو عبارة عن نحو اتعاده بمفهوم الموجود المشتق اى هذا المفهوم الكلى الذهني ولم يحصل احدهما ان الوجود هوية عينية تمتد وتضيق وتكمل وتنقص وتصور المادة بصورة عبارة عن اشتدادها واستكمالها واذا اشتد الوجود او اكمل يصدق عليه بعض ما لم يصدق عليه قبل ذلك فالاتحاد بين الشئيين لا بد منه من جهة واحدة وجهة تمتد فالوحدة من جهة الوجود والتعدد من جهة المعنى والمهية ولا حجب ولا ركازة فيه كما زعمه العلامة الدواني حيث قال :

لا ريب ان التركيب يقتضى الاجزاء وتغايرها والاتحاد ينافى ذلك وهذا كما اصطلح بهن الصوفية على التبيين الاطلاقى والهوية اللاهوتية وحكم بانهم كيك جدا لانه يؤهم امر غير صحيح .

اقول كل الركازة في هذه المناقشة في النسية والمصابقة في الاصطلاح بعد تصحيح المعنى .

فصل (١١)

في تنمية القول في احوال العلل من حيث كونها مبادى

للمتغيرات والطبيعية .

قدم فيما سبق احوال العلل الاربع واحكامها على وجه لا يختص بالعلول المتغير وهيها بشكل فيها على وجه يختص بالمتغير ويتقضى سهولة السلوك من جهتها الى معرفة المملولات الطبيعية فتقول ان لكل جسم سببا عنصريا وسببا فاعليا وسببا سوريا وسببا عائيا اما اثبات ان لكل واقع في التغير هذه الاربعة فامر لا يتجشمه نظر الطبيعيين وهو

امر موكول بتحقيقه الى العالم الالهي .

واما تحقيق مهيئتها تصورا والاطلاع على احوالها وضعا وتسليما فامر لامعبيس عنه لمباحث الامور الطبيعية المتغيرة فليعلم ادلا ان الفاعل في الامور الطبيعية هو مبدء الحركة في آخر من حيث هو آخر .

و المراد بالحركة ههنا كل خروج من القوة الى الفعل في اى مادة كان والنفس اذا عالجت نفسها فالمعالج بعرك العليل بما هو طبيب لا بما هو عليل والمستلج يقبل العلاج بما هو عليل لا بما هو طبيب ، وهذا ايضا انما يتم على منحنينا في النفس في قولها دامتقامات مختلفة لان موضوع القبول والفعل مما لا يمكن فيه التناهي بالاهتبار اذ ليس هذا التناهي كثفاير العاقل والمعقول مثلا

اعلم ان الفاعل بهذا المعنى اما مهييء للحركة او منتم لها فالمهييء هو الذي يصلح المادة بالاحالات والانضاجات الممهدة لقول الصورة والمنتم هو الذي يفيد الصورة وهي تمام الحركة

والحق ان الاول مباشر للمادة ملاصق والثاني معارق ولا شبهة في ان مفيد الصور المقومة للانواع الطبيعية سبعا التي للانواع الشريفة كالملك والاسان مثلا يجب ان يكون مفيد خارجا عن عالم الطبيعة وليس على الطبيعي ان يعلم ذلك انه ماهو وانه واحد او كثير بعد ان يصح ان ههنا امرا يعطى الصور وكل من المهييء والمعطى مبدء للحركة ومخرج للمادة من القوة الى الفعل وكل منهما عند التحقيق صورة ايضا لكن غير الصورة التي يترتب وجودها على وجود الحركة والقوة

اما المهييء فصورة جبرئية اخس وجودا من التي اليها الحركة واما المعطى فصورة كلية اشرف من الصورة المعطاة وكلاهما بعد المثير اى المشوق فان من جملة مبادئ الحركة هو الذي يقال له المثير او المشوق فهو المبدء البعيد للحركة بتوسط امر آخر وذلك لانه سبب للصورة التفعالية التي هي مبدء حركة ارادية فهو مبدء المبدء .

بل نقول ذلك المثير المؤتم به ربما يكون مبدءا لصورة حسانية مستحيلة متجددة كإرادات متتالية يكون تلك الصور التفاضلية المتجددة مبدءا قريبا لحركات هدية حيوانية يقال لها الحركة الإرادية والحركة الادادية يشبه ان تكون هي التي في السموس لا التي في الابدان و لو سميت هذه تخيرية والتي في السموس الارادية لهم يكن مبدءا .

وبالجملة المثير هو مبدء المبدء وهذا هو معنى الفاعل في الطبيعيات وهو اخص من فاعل الوجود مطلقا سواء كان متغيرا او لا واما المبدء القاهلي اعني المادة فنقول المبادئ المادية كلها مشتركة في معنى وهو كونها حاملة لامور غريبة عن ذاتها وبهذا خرج نسبة الملرومات الى لوازمها (١) ولها نسبة الى المركب و نسبة الى الهيئة الصورية فالاولى كنسبة الجسم الى الايض اعني المركب من الجسم و الايض والثانية كنسبة الجسم الى بياضه ونسبتها الى المركب نسبة الجزئية ووجود الجزء في ذاته اقدم من وجود الكل وهو مقوم للكل .

واما نسبتها الى الهيئة فذكر الشيخ انها لا تنقل الاعلى اقسام ثلاثة اما ان لا يكون احدهما ولا الاخر متقدما اى سببا و لا متأخرا اى مسببا واما ان يكون مغفرة في التقوم بالفعل الى امر وهو يكون متقدما عليها في الوجود الداتي كان وجوده ليس متعلقا بالمادة بل بمادة اخرى ولكنه يلزمه اذا وُجد ان يقوم مادته و يحصلها بالفعل كما ان كثيرا من الاشياء تكون متقومة بشيء ومتقومة لشيء آخر لكنه ربما كان ما يقوم لمعارقة لداته وربما كل تقويمه بمخالطة من ذاته

اقول ان الشيخ كاد ان يتكلم في هذا المقام بسريخ الحق لو قال ان هذا المبدء المقوم للمادة يكون تقومه اساسا به بحسب المفارقة وتقويمه للمادة بحسب المخالطة فمثل هذا الامر وجهان وجوديان احدهما معارق والاخر مخالط وهذا الامر هو الصورة

١ - فان الملرومات و ان كانت حاملة للوازمها لكن اللوازم ليست غريبة من

الملرومات فلا يكون الملرومات مبدءا قابليا بالنسبة الى لوازمها . (اساميل رء)

الجوهرية وقال ايضا وله قسط في تقويم المادة بمقارنة ذاته او هو كل المقوم القريب
وبيان ذلك في الصناعة الاولى .

اقول ذلك البيان قد مضى في هذا الكتاب في مباحث التلارم بين الهيولى
والصورة ولا يتم ذلك الا بان يدعى ان للصورة الجوهرية وجودا ماديا او وجودا عقليا باحدهما
تقوم المادة تقويما بعيدا بالمشاركة وبالاخر تقومها تقويما قريبا بالاستقلال
اما القسم الثالث فهو ان يكون المادة اقدم وجودا من ذلك الامر لانها متقدمة
في ذاتها حاصلة بالفعل ثم تقوم به ذلك الامر وهو المسمى بالعرض والهيئة بالمعنى
المقابل للصورة .

فالقسم الاول اوجب اضافة المعية والقسمان الاخران اضافة تقدم و تاخر قال
الشيخ والقسم الاول ليس بظاهر الوجود و كانه ان كان له مثال فهو النفس والمادة الاولى
اذا اجتمعا في تقويم الانسان

اقول الحق في هذا المقام تنبيه القسمة و الاكتفاء بالقسمين الاخيرين فان
الكلام في المبادئ الذاتية للامور الطبيعية ولا يمكن التركيب الطبيعي بين امور لا تتعلق
لاحدهما بالآخر واما الذي مثل به من السمة بين الهيولى الاولى والنفس وان كانت الهيولى
مادة للنفس وان كانت وسطا النفس صورة مدبرة لها الصورة لصورتها فهي متقدمة بالنفس و
لنفس مرتبة التقويم والنفس انما يكون متقدما عليها في الوجود ووحدة الهيولى وحدة
ضعيفة لاتنافى بين تاخراتها من اشياء وتقدماتها على اشياء وان لم يؤخذ الهيولى بالمقياس
اليها ولا النفس بما هي نفس متعلقة بها او بالمركب منها ومن هيئة اخرى فلا المادة
مادة ولا النفس نفس كل منهما غير مضافة الى اخرى اضافة تملقية

ثم قال وللمادة مع المتكون عنها الذي هي جزء من وجود انواع اخرى اعتبار
المناسبة ويصلح ان ينتقل هذه المناسبة الى الصور مع المتكون فان المادة قد تكفى
وحدها في ان يكون هي الجزء المادى لما هو دو مادة في صف من الاشياء وقد لا يكفى
عالم ينضم اليها مادة اخرى وذلك في صف آخر منها كالعقاقير للمعجون والكيموسات للبدن

وذلك اما بحسب لاجتماع فقط كاشخاص الناس للعسكرية والمنازل للمدينة واما بحسب الاجتماع والتركيب معاً فقط كاللبن والخشب للبيت واما بحسب الاجتماع والتركيب والاستعمال كالاسطوانات للكائنات فانها لا تكفي نفس اجتماعها ولا نفس تركيبها بالتماس والتلاقي وقبول الشكل لان يكون منها الكائنات بل بان يفعل بعضها من بعض ويتفعل بعضها عن بعض ويستقر للجملة كيفية متشابهة يسمى مزاجاً فتح يستعمل للصورة النوعية انتهى

القول المادة لصورة واحدة اية صورة كانت لا تكون الا واحدة وفي جميع هذه الامثلة التي ذكرها ليس ولا يكون لصورة واحدة الامادة واحدة اما المجتمعات التي لا استعمال فيها لاجزائها فالمادة فيها بالجملة هو مقدار المجموع مع قابلية ضرب من الوحدة الاتصالية لها كاللبات والاختط لصورة البيت وشكلها واما المجتمعات التي وقعت فيها استعمال لاجزائها فهي بعد الاستعمال تصير مستعدة للصورة وهي ح بدهي مادة لشيء واحد واحدة واما اعتبار اجزائها قبل الاستعمال بل قبل التماس فهي بذلك الاعتبار ايضا مما يتصور له صورة واحدة امادة واحدة اما الصورة فهيئة اجتماعها في الوجود ولومع التباعد واما مادتها فتعبر ذواتها بلا اعتبار تلك الهيئة وفي بعض الانواع لمرط نقص صورتها لافضيلة للصورة على المادة مثل المدفان كل مرتبة من المدد صورتها الوحدانية وهي كمية الوحدات عين مادتها المتكررة وهي الوحدات .

قال: الشيخ فاذا قمنا المادة الى ما يحدث عنها فقد يكون المادة مادة لقول الكون وقد يكون لقبول الاستعمال وقد يكون لقبول الاجتماع والتركيب وقد يكون لقبول التركيب والاستعمال واما الصورة فقد يقال للهيئة التي اذا حصلت في المادة قومتها نوعاً ويقال صورة لتقسى النوع ويقال صورة للشكل والتخطيط خاصة ويقال صورة لهيئة الاجتماع كصورة المسكر وصورة المقدمات المقترنة ويقال صورة للنظام المستحفظ كالخريصة ويقال صورة لكل هيئة كيف كانت ويقال صورة لعقيدة كل شيء حوهر اكان او عرضاً وتمازق النوع فان هذا قد يقال للجنس الاعلى .

وربما قيل صورة للمقولات المفارقة للمادة والصورة المأخوذة إحدى المبادئ هي بالقياس إلى المركب منها ومن المادة أنها جزء له توجيه بالفعل في مثلها المادة جزء لا يوجهه بالفعل وأما تقويم الصورة للمادة فعلى نوع آخر والعلّة الصورية قد تكون بالقياس إلى الصنف وهي الصورة التي تقوم المادة التي قد قامت دونها نوعا وهي طار عليها كمصورة الشكل للسريز والبياض بالقياس إلى جسم أبيض .

القول جميع ما جعل المادة مقيسة إليه بنسبة المقبول كالاجتماع والتركيب وغيرهما فهي في الحقيقة صور محصلة للمادة ضربا من التحصيل و مقومة لمية نوعية مركبة من تلك المادة و وصف الاجتماع مثلا او وصف التركيب او وصف الاستعالة فالنوع الحاصل منهما هو مية المجتمع مثلا او مية المستحيل وان لم يكن النوع نوعا جوهريا ولا الصورة صورة جوهريّة وكذا جميع ما عدده انه مما اطلق عليه لفظ الصورة فهي متحركة في معنى الصورة التي عدت من المبادئ للوجود او للقوام سواء كانت جواهر او امراضا و سواء كانت بالقياس إلى النوع او الصنف .

الكل منهما يحصل بمادة مامن المواد نحو ما من التحصيل ويقوم للمركب المأخوذ منهما ضربا من التقويم لكن الاشياء مختلفة في انحاء الوجود والتحصيل قوة و ضفا و الوحدة كما علمت عين الوجود فما قوى وجوده كانت وحدته قوية بعيدة عن الكثرة بل عن قوة الكثرة ايضا وما ضعف وجوده ضعف وحدته حتى تصير وحدة مجامعة للكثرة او لقوة الكثرة بوجه آخر .

وربما كانت جهة الوحدة في شيء هي بعينها جهة الكثرة فيه كالعند نفسه مثلا و كالبولي و كالحركة و الزمان فالصورة في امثال هذه الانواع تكون مضمورة في المادة حتى كانها عين المادة وجودا واعتبارا لمرط خسة الوجود و في مقابلتها انواع قوية الوحدة و الوجود حتى لا يتصور فيها تركيب من قوة و فعلية او نقص و تمام فهي صورة لامادة لها و كان المادة اضمحلت و استهلكك هناك لمرط الفعلية و

التمام فالمادة هناك كأنها عين الصورة .

واما الغاية فهي المعنى الذي لاجله تحصل الصورة في المادة و هو الخير
الحقيقي مطلقا وبالاضافة او الخير المظنون فان كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض
بل بالذات فانه يروم به ما هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة سواء كان على
الاطلاق او من بعض الوجوه وربما كان بالظن لا بالحقيقة والواقع .

فصل (١٢)

في تعيين المناسبات بين هذه المبادئ

لما علمت ان لمية واحدة قد تكون انحاء من الوجود و انحاء من النسب
و الاضافات ،

فأعلم ان الغاية بحسب سمو من الوجود متقدم على الفعل بل على الفاعل
بما هو فاعل وبحسب نحو آخر من الوجود متاخر عن الفعل مترتب عليه فالغاية غاية
بوجه فاعل بوجه والصورة ايضا فاعل بوجه لتحصيل المادة وعلة صورية بوجه لتحصيل
النوع وقد يكون غاية بوجه لانتفاء الحركة عن مادة اليها وربما كانت مادة لصورة
اخرى من جهة قوتها وامكانها فقد جمع في شيء واحد اقسام الملل بأسرها من غير
استيجاب تركيب في الموضوع الامن جهة اجتماع المادة والصورة فان جهة القوة
غير جهة العملية الثبة وان كانت بالقياس الى امرين متعددين .

قال الشيخ : الفاعل من جهة سبب الغاية وكيف لا وهو الذي يحصل الغاية
موجودة والغاية من جهة سبب الفاعل وكيف لا وانما يفعل الفاعل لاجلها والالما كان
يعمل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ولهذا اذا سئل لم ترقاض فتقول
لاصح فيكون هذا جوابا كما اذا قيل لم صححت فتقول لاني ارتضت ويكون جوابا
فالرياضة سبب فاعلى للصحة والصحة سبب غائي للرياضة ثم اذا سئل لم تطلب الصحة
فقبل لارتاض لم يكن جوابا صحيحا .

ثم ان قيل لم تطلب الرياضة فليل لشيء اصح كان الجواب صحيحا والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ولا المية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود موهبتها في الاعيان و الفرق بين المية والوجود انتهى كلامه .

اقول: الفرق بين المية و الوجود ليس مما يصحح كون المية سببا لشيء من غير مدخلية ضرب من الوجود معها كيف والشيء عالم يوجد لم يكن سببا لوجود شيء بل المؤثر في الاشياء ليس الا الوجود فمية الغاية لا يجعل الفاعل فاعلا بل وجودها السابق كما ان الاكل مثلا لغاية هي الشبع مثلا فلا بد ان يكون للشبع وجود لفاعل الاكل قبل الاكل حتى يأكل لاجله فاحد وجودي الشبع محرك محرك المادة لصول وجوده الاخر لكونه اكمل و اتم من ذلك الوجود .

فالغاية بحسب احدا لوجودين جزء مودى للفاعل بما هو فاعل فهي سبب لكون الفاعل فاعلا و ليس الفاعل علة للغاية في كونها غاية بل لتحصيل وجودها لنفسه سواء كان وجودها في نفسها هو مية وجودها المحصل للفاعل كما في الغايات التي تحت الكون لفعل المركبات و الاستعدادات او يكون وجودها في نفسها غير وجودها الحاصل من الفعل المرتبط بالفاعل كما في الغاية التي هي فوق الكون كالعقل الفعال في كونه غاية لاستعدادات النفس فان وجوده في نفسه غير وجوده للنفس المترتب على استكمالها .

وعلم ان لكل من هذه المراتب الاربع مبدئين بالقياس الى شيئين او بالقياس الى شيء واحد بوجهين اما المادة والصورة فلكل واحد منهما علة لشيء لا لها علة لصاحبها بوجه و علة للمركب منهما بوجه فكان كل منهما علة قريبة لشيء و علة بعيدة لشيء فهما كأنهما مائلتان غير قريبتين للمركب بنحو من العلية وقريبتان بنحو آخر من العلية وهي التقويم وكذا الفاعل فان الفاعل اما ان يكون موهبا للمادة فيكون سببا لايجاد المادة القريبة من المعلول لاسباب قريبة منه او يكون معطيا للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة القريبة من المعلول لاسباب قريبة منه والفاعل ايضا سبب بعيد للغاية بوجه لانه سبب للصورة

والصورة مستلزمة للغاية والغاية سبب فاعلى للفاعل في انه فاعل فيكون سببا فاعليا
ببدا للصورة ويتوسطها للمركب لكن الغاية سبب غائي قريب لوجود الصورة في المادة
بتوسط تحريكها الفاعل للمركب .

فالعبادى القريبة من الشيء المركب من جهة مطلق المبدئية هي الميولى
والصورة بهما جزاء وان اختلف تقويم كل منهما للمركب وبهذا الاعتبار يقال لهما
علة المادية لا المادة والعلة الصورية لا الصورة لكنه ربما عرض ان كانت المادة والصورة
علة بالواسطة ايضا اما المادة فكما في المركبات الصتعية التي كانت الصورة فيها هيئة
عرضية فيحتاج الى السهل فيكون المادة علة لذات ذلك العرض المقوم لذلك الصنف
من حيث هو صنف فيكون علة ما للعلة ومع ذلك فانها من حيث كونها جزء من المركب
علة بالواسطة .

واما الصورة فكما في المركبات الطبيعية التي كانت الصورة فيها مقومة للمادة
والمادة علة قريبة للمركب فالصورة علة بالواسطة لكنها علة صورية بالواسطة فكل من
المادة والصورة علة للمركب بوجه وعلة له بوجه فكل منهما علة للآخرى بوجه واحد
قريب لكن ذلك الوجه مختلف فيه من الجانبين و علة للمركب بوجهين مختلفين
في القرب والبعد وفي نمو التقويم فالمادة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث
كونها علة مادية له بل من حيث كونه مادة لصورته والصورة اذا كانت علة علة المركب
فليس من حيث كونها علة صورية له بل من حيث كونها صورة لمادته .

وليعلم ان هذه الاحكام كلها انما يجرى في المركب من جهة اعتبار تركيبه
ومن جهة اعتبار المغايرة بين المادة والصورة لكن بحسب اعتبار وحدتهما معاً من
الوجود فلا تكن من الغافلين .

(فصل ١٣)

في كيفية دخول العلة في المباحث والافكار وطلب التلمية والجواب عنها

اعلم ان بعض الاشياء مما لا علة له اصلاً بل هو علة العلة كواجب الوجود وبعضها مما
له بعض المثل دون بعض كالفاعل والغاية دون المادة والصورة كضرب من المفارقات والاشياء
الصورية لانها عين الصورة التامة فلا صورة لها ولا مادة وبعضها مما له جميع هذه العلة كالمركبات
والانواع الطبيعية وجميع المنحركات والمستحيلات التي يبحث عنها في العلوم الطبيعية
فالعالم الطبيعي يجب عليه ان يكون معنياً بالاحاطة بجميع هذه المثل ليدخلها في
براهينه وخصوصاً بالصورة والمادة حتى يتم احاطته بالمطلوب واما التعليم فليس عليه
ان يعلم المادة اذ لا مدخل للمادة والحركة في مطالبه فليس عليه ان يعلم مبدء حركة
ولا غاية حركة ولا المادة ايضاً البتة بل الذي يجب عليه ان يتأمل فيها من العلة
هي العلة الصورية فقط .

ولا يخفى عليك ان سؤال السائل قد يتضمن شيئاً من المثل فيجب الجواب
بغيره لانه والا لكان الشيء سبباً لنفسه فان تضمن الفاعل كقولك لم قتل زيد عمرو
فيجوز ان يجاب بالغاية فيقال لكى ينتقم منه ويجوز ان يجاب بالمتبر او بالنامى وهو
الفاعل المتقدم فيقال لاشارة فلان اولانه نصب حقه وهذا هو الفاعل لصورة الاختيار
الذى ينبعث منه الفعل ولما انه هل يجاب بالصورة او بالمادة فظاهر انه غير صحيح .

اما الصورة فلما اشرنا اليه فان صورة الفعل هي هنا هو القتال نفسه وليس السؤال

الاعن علة وجودها من الفاعل والشيء لا يكون علة لنفسه اللهم الا ان يكون تلك الصورة غاية الغايات كالخير مثلا فيكون الصورة حيث لذاتها لا بسبب آخر هي محركة للفاعل ومع ذلك فلا يكون علة قريبة لوجودها في تلك المادة من الفاعل بل علة لوجود الفاعل فاعلا فلا يكون من حيث هي موجودة في المادة علة للفاعل بل من حيث هي بها ومضاهيها واما المادة فظاهرها لا يكفي الجواب بها هذا اذا ذكر في السؤال خصوص الفاعل واما اذا تضمن السؤال الغاية كما يقال لم سح فلان فيجوز الجواب بالمبدء الفاعلي فيق لانه ضرب الدواء ويصلح ان يحطب بالمبدء المادي مضافا الى الفاعل فيقال : لان مزاج بدنه قوى الطبيعة ولا يكفي ذكر المادة وحدها .

واما الصورة فقلما يقطع ويقطع السؤال بذكرها وحدها بان يقال جوابا عن السؤال المذكور لان مزاج بدنه اعتدل بل يحوج الى جواب آخر يؤدي الى مادة او فاعل واما اذا كان السؤال عن المادة واستعدادها بان يقال لم بدن الانسان يقبل الموت فقد يصح ان يجاب بالعلة الغائية فيقال وَيُخْلِصُ نَفْسَهُ عَنِ اسْتِكْثَالِ عَنِ الْبَدَنِ .

وقد يجوز ان يجاب بالعلة المادية ويقال لانهم مركب من الاسداد ولا يجوز ان يجاب بالفاعل في الاستعداد الذي ليس كالصورة لان الفاعل لا يجب ان يعطى المادة اى استعداد كان الا ان يعنى بالاستعداد التبرؤ التام فيعطيه الفاعل كما يقال في المرأة اذا سئل انها لم تقبل الشبع فيجاب لان السقلى سقلا واما الاستعداد الاصلى فلازم للمادة فيجوز ان يجاب بالصورة اذا كانت هي المعتمدة للاستعداد فيقال في المرأة لانها ملء صقيلة .

وبالجملة السؤال لا يتوجه الى المادة الا وقد اخفت مع صورة ما فيسئل عن علة وجود الصورة في المادة واما اذا تضمن السؤال الصورة فالمادة وحدها لا يكفي ان يجاب بها بل يجب ان يضاف اليها استعداد ينسب الى الفاعل والغاية يجاب بها و الفاعل يجاب به .

وإذا شئت ان ترفض ما يقال على سبيل المجاز وتذكر الامر الحقيقي فان
الجواب الحقيقي ان يذكر جميع الملل التي لم يتضمنها المسئلة فاذا ذكرت وحتمت
بالذية الحقيقية وقف السؤال والله ولي التوفيق .

و لنختم هذا الفن بذكر المزاج وتحقيق القول فيه لكونه مناسباً لمامر
من اثبات التركيب الاتعادي بين المادة والصورة لتوضيح بيان ذلك عليه كما علمت و
قد وعدناك تحقيقه .

فصل (١٤)

في تحقيق مهية المزاج وانته

العادة جرت بذكر هذه المسئلة في فن الطبيعيات لكننا اوردناها هنا للملة
المذكورة ولملة اخرى وهي ان البحث عن مهية شيء ونحو وجوده مناسب لان يذكر
في العلوم الالهية .

فنقول ان المزاج كيفية ملموسة من جنس اوائل الملموسات متوسطة بين
الاربع الاول توسطاً متعاقبة الاجزاء حتى انها تكون بالقياس الى الحرارة الشديدة وبرودة
وبالقياس الى البرودة الشديدة حرارة وبالقياس الى اليومة رطوبة وبالقياس الى الرطوبة
يبوسة وانها في الجسم ذي المزاج بحيث يكون ما وجد منها في كل جزء من اجزائه
مثل ما وجد منها في جزئه الاخر لاتفاوت بينها الا في الموضوع ذاتاً ووصفاً كما هو عند
الجمهور او وصفاً فقط كما هو عندنا .

ولما سبب انتها فاعلاً وقابلاً فالمشهور ان العناصر اذا تصرفت وامتزجت و
تمازت وقل كل منها في الاخر انكسرت سورة كيميائياً فصلت للجميع كيفية
متوسطة متعاقبة هي المزاج مع الحفاظ صور العناصر المتخالفة بحالها قالوا هذا
التفاعل لا يحصل الا عند مساواة بعضها لبعض و الا فاما ان لا يعتبر بينها حصول نسبة
وضعية اصلاً سواء كانت مماساً او غيراً او يعتبر نسبة اخرى كالمعاداة وضرب من القرب

والبعد لاسيل الى الاول لما تبين في موضعه ان كل تأثير وتأثير جسماني فهو متوقف على نسبة وضعية محصورة بين المؤثر والمتأثر فبقي الثاني .

فنقول حيثذا اذا لم يكن النسبة بينهما بالملاقاة فلا بد ان يكونا على ضرب من المعازاة والبعد فحيثذا ان كان بين المسخن و المتسخن مثلاً جسم فلا يخلو اما ان يتسخن المتوسط قبل ان يتسخن المتفعل المقروض او لم يتسخن و الثاني باطل لان اثر التسخين لا يصل الى الابد الا بعد وصوله الى الاقرب ضرورة والاول يوجب المطلوب لان المتوسط لو لم يكن ملاقياً للمسخن كان بينهما متوسط آخر و فنقل الكلام الى متوسط آخر حتى ينتهي الى المتوسط الملاقي وان كان ملاقياً للتسخين لا يصل اولاً من المسخن الى الجسم الملاقي ثم الى ملاقي الملاقي بتوسط الملاقي .

فظهر ان كل تأثير وتأثير طبيعي لا يكون الا بالتماس والتلاقي .

هذا تقرير ما ذكره الشيخ في طبيعيات الهواء و اعترض عليه الامام الرازي بان هذا يناقض ما ذكره في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس منها حيث قال في جواب من انكر تادى لشباح المبحرات في الهواء من غير ان يتكيف الهواء بانه ليس بينا بنفسه و لا ظاهراً ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقياً للملموس فان هذا وان كان موجوداً استقراء في اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون افعال اشياء في اشياء من غير ملاقاته فيكون اجسام تفعل بالملاقاة واجسام تفعل لا بالملاقاة .

وليس يمكن ان يقيم احدهما على استحالته ولا انه يجب ان يكون بين الجسمين نسبة و وضع خاص بل يجوز ان يؤثر احدهما في الآخر من غير ملاقاته اما يبقى صرب من التعجب كما انه لو كان اتفق ان كانت الاجسام كلها يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المبينة و كان اذا اتفق ان هوذا فاعل يفعل بالملاقاة تعجب منه كما تعجب الا ان مؤثر بغير ملاقاته فاذا كان هذا غير مستحيل في اول العقل و كان مسحة مفهوما المبرهن عليه يوجب و كان لا يبرهان البتة ينقضه .

فنقول من شأن الجسم المعنى بذاته أو المستير الملون ان يفعل في الجسم الذي يقابله اذا كان قابلا للشبح قبول البحر و بينهما جسم لا لون له تأثيرا هو صور مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف .

هنا ما ذكره في هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى ايضا في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة الهالة وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك منه مباينة في بيان ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على الملاقة والمماس مع انه تصدى في فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والاشغال لا يمتنان الا باللقاء والتماس .

وانه ليكثر تعجبي بوقوع امثال هذه المناقضات الظاهرة لهذا الشيخ قال :
و من الاشكالات ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة فانها لا تسخن الافلاك و كذا تضيء الارض مع انها لا تضيء الاجسام التي تنوسط بينها و بين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه الاشكالات ان يجزم بان الفعل والاشغال لا يمتنان الا باللقاء والتماس انتهى كلامه .

اقول هذا الرجل سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ ونظرائه قبل الامعان في المبحث لعجلة طبعه وميله و العجلة من فعل الشيطان اما نسبة التناقض في الكلام الى الشيخ فغير مسلم فان الذي منع فيه وجوب اللقاء والتماس هو مطلق التأثير والتأثيرين الجسمين و الذي اوجب فيه ذلك تأثير وتأثر مخصوصان كالنسخ والنسخ و لا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص وعدم وجوبه على نوع آخر .

الا ربما يكون نمو التأثير و التأثير مختلفا فيه في الموضعين فان الفعل قد يكون دفعا و قد يكون تدريجيا و كذا الانفعال فالذي اوجب فيه الملاقة هو الاتصالات التدريجية التي من باب الحركات والاستعدادات ولا بد منها من مباينة الفاعل المعرك للقابل المتحرك و من هذا القليل فعل العناصر بعضها وفي بعض في الامور

التي هي من مشتماتها وكمالاتها كالأثقل الكيفيات الملموسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والذي لم يجب فيه الملاقاة ما ليس كذلك كالفعل الدفنى والقبول الدفنى .

و التحقيق في هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعي و بعضها تعليمي و بعضها عقلي وكذا الأفعال فالفعل الطبيعي لا يصدر الا من فاعل طبيعي زمانى الوجود وذلك الفعل هو الذى يجب استحالته و تجدده في مادة متعقلة مستحيلة و اما الفعل التعليمي فلا مدخل فيه للحركة و الاتصال التعددى التدريجي وأن لم يكن مفارقا عن الحركة و الطبيعة بالكلية و انما المحتاج في ذلك الفعل مجرد الكمية و الوضع اللازم لها دون حركة واستحالة لامن جانب الفاعل و لامن جانب المنفعل

واما الفعل العقلي فلا حاجة فيه الى زمان و آن ولا الى حركة و حد منها انما المحتاج اليه نفس الفاعل و مهية القابل ان كان هناك قابل مثال الفعل الطبيعي كالتحريكات والاحالات من التسخين والتبريد والتسويد والتبييض والتغذية والتنمية والتولد و مثال الفعل التعليمي كالانارة و الاصاغة و وقوع المكوس و المعاذيات و حدوث الاشكال كالتربيع والتكميب والدائرة وغير ذلك من الامور التي لا تحدث الا دفعة مع كمية ما و مقدار ما و مثال الفعل الالهي كمطلق الابداع و الافاضة و الجود والابداع والرحمة وعلى هذا القياس اقسام المدرجات والمعلوم .

الا ترى ان افعال مشاعر الانسان بعضها طبيعي كاللمس والذوق وبعضها غير طبيعي كالا بصار والتخيل وبعضها غير طبيعي ولا تعليمي كالتوهم والتعقل به . اذا تقرر هذا .

فنقول ان كل فعل طبيعي يصدر عن فاعله القريب فهو لا يكون الا بالملاقاة والمباشرة بينه وبين منفعله سواء وقع منفى قابله كسخونة النار التي هي من طبيعتها في مادتها او فيما هو بمنزلة قابله لاحل الاتصال به او الامتزاج والسر في ذلك ان الفاعل الطبيعي من حيث هو فاعل طبيعي متغمر في المادة كل الانتماء لان وجوده

في نفسه هو عينه وجوده في مادته على نحو الاستعراق والسرمان بحيث يكون في كل جزء من المادة جزء منه فكما ان وجود نفس المادة وجود ذات متقسمة فكذا وجود الامر المادى ما يكون متقسما حسب انقسام نفس المادة وذلك كالصور النارية و الارضية وسائر الصور الطبيعية بما هي صور طبيعية وكذا كيفياتها و امراضها التابعة وكمالاتها الثانية .

وليس من هذا القليل الصورة الحيوانية بما هي حيوانية فلكية كانت او عنصرية وقد مر سابقا ان فاعلية الشيء يتقوم بوجوده والمفتقر الى الشيء في وجوده مفتقر اليه ايضا في ايجاده فلو سخنت الحرارة العاشبة في جسمية النار مثلاجما آخر من غير ان تلاقيه وتماسه حتى يصيرا كأنهما بالاتصال جسم آخر يلزم ان يكون وجود تلك الحرارة في نفسها غير مفتقرة الى القاء معلما لمعلمت من ان الابداد فرع الوجود ومتقوم به لكن اللازم باطل فالملزوم مثله .

فثبت ان كل ما وجوده وجود امر فاش مفتقر الى محل ينشوفه ويرى اليه بجميع احزائه فابداده وتأثيره ايضا كذلك اى يكون ايجاداً وتأثيراً على نعت الفشو والسراية في المحل المتأثر منه و يلزم من هذا انه لا يجوز ان يكون مثل ذلك المؤثر مباين الذات للمتأثر منه وهذه قاعدة شريفة ينتفع بتحقيقها واعمالها في كثير من المواضع .

والله اذا استقرت وتصفحت وحدث ان مراتب تأثيرات المؤثرات على حسب مراتب وجوداتها ونسبتها الى المادة وافتقارها واستغنائها في التأثير والابداد على حسب نسبتها اليها في الوجود والكون .

فاذن قد ظهر صدق ما ذكره الشيخ من ان الجسم المنسخن من النار عالم يكن ملاقيها حتى يكون وجود القوة المسخنة بالنسبة اليه كوجودها في جسمية النار ومادتها لم يتسخن عنهما وكذا الحال في التبريد والترطيب والتخفيف وغيرها من التأثيرات الطبيعية ولما الامل التمرى كالامارة والاطلام ووقوع الاشاح والاختلال

فليست من هذا الباب كما اشرنا اليه فلا تناقض بين كلامي الشيخ .
 واما قوله الشمس تسخن وجه الارض من غير ملاقاته قولنا انها تجفف الارض المبتلة
 كالطين وايضا تبيض ثوب القصار وتسود وجهه من غير ملاقاته ،
 فنقول فعل الشمس لولا وبالغات ليس الا واحداً متعاطيا هو الاضاءة والانارة
 وهذا امر يحدث دفعة في هذه الاجسام القابلة له المتفعلة ثم اذا قبلت النور دفعة ومضى
 على وجود الضوء في مادة قابلة للضوء والسخونة متعلقة بفعل الضوء فيها فعل السخونة
 لاجل مناسبة الحرارة للنور فيتسخن الجسم ثم يفعل السخونة في الجسم الكثيف سواء
 بعد تجفيفه و في الجسم اللطيف بياضاً بعد تصفيفه وتمثيله على حسب اختلاف الاحوال
 القواهل

وبالجملة الجسم الحار مثلاً كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيء الا بالملاقاة
 والتماس و اما ان قابل الحرارة لا يقبل الحرارة من اى فاعل كان الا بالتماسة و
 بملاقاة فاعل السخونة فهو امر آخر غير لازم من القضية المذكورة و ليس بمعلوم
 الاستحالة اذ لا استحالة في ان قائر جسم من غير مباشرة جسم وان يتسخن قابل من غير
 مسخن ملاق له او من مسخن غير متسخن كالمركبة ونحوها كما ان كل منحرك لا يجب
 ان يكون من محرك متحرك بل قد يتحرك من محرك غير متحرك لاهل نحو المباشرة
 بل على نحو المعارضة كحركات نفوس الافلاك من حركات عقلية على سبيل
 التشويق والامداد .

فاذا تقرر هذا الكلام فقول : لا امتناع في ان يكون جسم بارد رطب مثلاً ثم
 لا يزال يستحيل في كلتا كيفيته العاقل والمعلقة بسبب اسباب داخلية او خارجية كاضائة
 الكواكب وهبوب الرياح حتى يميل برودته الى الحرارة والرطوبة الى اليوسة فيحصل
 له كيفية معتدلة بسيطة متوسطة بين هذه الاربعة الاوائل الملموسة فيوجد مزاج من غير
 امتزاج فيكون هناك صورة واحدة لها كيفية مزاجية من غير حاجة الى تركيب اجزاء
 منصهرة متماسة ومن مع عن تجويز وقوعه فعليه البرهان على استحالة ذلك .

وفعن لم نجد الى الآن به ما يسطر الحاجة الى تركيب العناصر وتصرفها وتلاقيها في حصول المسمى بالمزاج بل الحجب قائمة على خلاف ما قدروه والاشكالات فاهضة في هدم ما اصلوه اما الاشكالات فمشهورة اشهرها ان هيهنا امور ثلاثة الكاسر والمنكسر والانكسار اما المنكسر فليس هو الكيفية لما بين ان الكيفية الواحدة لا يعرض لها الاشتداد والتقص بل انما يعرضان لموضوعها واما الكاسر فليس هو الكيفية ايضا والا لزم ان يكون المكسور يعود كاسراً بعد صيرورته مكسوراً او يكون حين انكساره كاسراً وحين كسر مكسوراً كما فصل بيان بطلانه فبقى ان الكاسر هو الصورة والمنكسر هو المادة وهذا مفكك بوجهين :

أحدهما ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد واحتلطا انكسر البارد بالحار وليس هيهنا صورة مستغنة هي مبدء التسخين بذاتها والثاني ان الصورة وان كانت فاعلة ففعلها بتوسط الكيفية كما ان تحريك الطبيعة بتوسط الميل ولاجل ذلك الصورة المائية يفعل فعل التسخين بواسطة سخونها فمبدء يعود الاشكال المذكور في كون الكاسر هو الكيفية من لزم كون المكسر كاسراً وكذا الامر من جهة القابل فان المادة و ان كان شامها الانفعال مطلقا لكن لا يستمد بالعمل لقبول الامر الا بتوسط كية قائمة بها والا لكان كل مادة يقبل كل شيء فيعود الاشكال في كون المنكسر هو الكيفية .

ولك ان قدح في الوجه الاول بانه كما ان فاعل الحركة القسرية بالذات هو طبيعة المقصور لاجل حدوث حالة غريبة يصدها لا القاسر فهيها ايضا اذا تسخن الماء بالنار قسرا فمبدء تلك السخونة في جسمية الماء ليس هو طبيعة النار لانها معدة والمعد ليس من الاسباب الذاتية كما سبق بيانه في مباحث العلل بل الصورة المائية هي المعطية للسخونة الموجودة في الماء ولذلك قد يبقى تلك السخونة مع فساد تلك النار التي من جهتها حصلت السخونة لكن الوجه الثاني سالم عن القدح واما الحجب : فمنها ان الحكماء المشائين ذهبوا الى ان الجسم النوعي اذا تصرف في الفاية

لم يبق له صورته الخاصة النوعية بل الذي يبقى له ح هو الصورة الامتدادية فقط ولا شك انه اذا بطلت صورته بطلت كيفيته الناهية لها واتصلت مادته بمادة ما يجاوره فيصير المجموع مصورا بصورة واحدة نوعية فظهر من هذا المذهب ان القول بحصول المزاج من جهة تصغر العناصر و تماس بعضها بعضا مع بقاء صورها المتخالفة ليس بصحيح .

ومنها ان كل واحدة من العناصر متدامية الى الافتراق والميل الى الاحياز الطبيعية فالذي يجبرها على الاجتماع ويسخرها للالتيام شيء آخر وذلك الذي لابد ان يكون جوهرها صوريا قائما بها متصرفا فيها لان العرض لا يستولي على الجوهر و الجوهر الجسماني المبائن في الوضع لا ينصرف في مادة الشيء كما امر تحقيقه ليكون حافظا لتركيبتها على النشئ و الافتراق سيما في المواد الطبيعية المستعدة للامور الكمالية من الانواع المعنوية دائما فان مثلها لا يكون اتفاقية ولا قسرية فالمتصرف فيها صورة متنوعة متقدمة عليها تقديما ذاتيا وهي قائمة على المادة بالتقويم والادامة والحفظ فلا شك انها صورة واحدة والالم يكن لذلك النوع وحدة طبيعية .

وقد بين ان الحقيقة الواحدة لا يتقوم بصورتين وان الصورة الواحدة لا تكون الالمادة واحدة لان تحصل المادة وتقومها لا يكون الا بالصورة فهي في وحدتها وكثرتها تابعة للصورة وكما ان المادة الواحدة لا تتقوم بالصورتين الا واحدة بعد واحدة وكذا الصورة الواحدة لا تقوم لمادتين الا بتقدم واحد واخر وضرب من الترتيب فاذا قد ثبت ان كل نوع طبيعي له صورة واحدة ومادة واحدة بقاء صور العناصر فيما فرض مر كباغير صحيح .

و ايضا اذا ثبت ان قوام هذا المفروض مر كبا طبيعيا ليس الا بصورة واحدة وكل ماله طبيعة واحدة فكل ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد يجب ان يكون مصدرا ومصدور تلك الطبيعة و الصورة الواحدة ثم ان اول ما يصدر عن هذه الانواع العنصرية هي التي من باب الميول والحركات وهي من جنس اوائل الكيفيات الملموسة فيجب ان يكون الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن تلك الصورة المتنوعة لا عن

سور متخالفة لأن الأعمال المتخالفة بالذات متخالفة بالذات

حجة أخرى

من العرشيات قريبة المأخذ مما سبق

وهي انه قد ثبت فيما مضى ان المادة اذا استعدت لصورة كمالية وحدثت فيها صورة اخرى بعد الاولى فجميع ما كانت يصدر من الصورة السابقة من الاعايل و الافعالات واللوازم والاثار تصد من هذه الصورة اللاحقة الكمالية مع امور زائلة تنحصر باللاحقة لأن نسبتها اليه نسبة النمام الى النقص

فنقول : اذا حصلت للمنتزج من العناصر صورة اخرى كمالية فيجب ان يكون مبدء صدور الكيفية المزاجية في ذلك النوع هو هذه الصور الكمالية دون العناصر فاذا كانت الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن هذه الصورة غير مستندة اليها كان بقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنة ضايعا معطلا مع انه لا مصل في الوجود كما هو سر من عليه فمن بصرافة صورها غير موحودة في المواليد فضلا عن تقويمها للمركب .

حجة أخرى

ان اجراء الكيفية المزاجية المعروضة انها سارية في جميع اجزاء المصل لا شك انها واحدة بالنوع كثيرة بالعدد والشخص كما هو عندهم حيث صرحوا بان التي في النار من هذه الكيفية كالتي في الماء فحينئذ نقول : علة تكثر افراد هذا النوع المزاجي اما المية اولانها او مادتها او صورتها او امر مباين والكل مستحيل فتكثر افرادها معال اما الاولان مظاهر الطلال لأن = مية واحدة وكذا لازم المية الواحدة واحد مطرد في الجميع وفعل الواحد واحد فلا تمتد لافراد نوع واحد من جهة المية ولازمها .

واما الثالث فهو باطل ايضا لان المادة اما المادة الاولى فهي في الجميع

واحدة فمادة العناصر لا تكون من اسباب التكثر و التعدد و اما المادة الثانية اعنى
العناصر فهي ايضا لا تكون علة تكثر افراد المزاج الواحد وذلك لانها لو كانت هي
منعاً تكثر افراد المزاج فمنشأيتها للتكثر اما من جهة جسميتها او من جهة اختلافها
بالصور و الاول باطل لان الجسمية مشتركة في الجميع واحدة و الامر الواحد
لا يقتضى الاختلاف و التعدد و الثانى يوجب ان يكون اختلاف اعداد المزاج من
قبيل اعداد صور العناصر و اختلاف آثارها و كيفياتها و ليس كذلك لان هذا بالعدد و
ذلك بالنوع

و ايضا يلزم ان يكون عدد هذه الكميات المزاجية تابعة لعدد اختلاف صور
العناصر فيكون عددها اربعاً لا غير كما ان للعناصر اربع صور لا غير و اللازم باطل
عندهم لان تعدد افراد المزاج على حسب تعدد الاجزاء المتصرفة المتماصة التى
في المركب .

واما الرابع فتلك الصور التى فرض انها علة التكثر ان كانت الصور الكمالية
فهي واحدة كما علمت و اثر الواحد واحد و ان كانت صور العناصر فلكل منها اثر و فعل
سببه الى فاعله الذى هو الصور بالصدور الى قابله الذى هو المادة بالقبول و الحلول
لا بالصدور فالاختلاف بين افراد هذه الكميات المزاجية لما علمت انه ليس بالمهية
ولوازمها فليس ايضا بالصور و الا لكان اختلافها بالمهية لما ثبت ان الصورة من حيث
هي صورة هي مبدء المهية و تمامها لانها بعينها بمنزلة العسل الاخير و مبدء المادى و
النصل تمام مهية الشيء فلو كان اختلافها بالصور و الصور متخالفة ذاتا و مهية لكات
متخالفة المهيئات و الدوات و المقدد خلاف هذا .

واما الخامس فنسبة الميادين الى الجميع و احدها لا بد من مخصص آخر فيعود
الشقوق المذكورة في لحوق ذلك المخصص و يسلسل الكلام فيتمى ان لا اختلاف
بين اعداد المزاج للطبيعة الواحدة بحسب الهوية بعد اتفاقها في تمام المهية الا بمجرد
القسمه الفرضية او الاجزاء الوهمية و بحسب الفك و الكسر كما في اجزاء المتصل

الواحد التي لا انقسام فيها الاسباب من اسباب القسمة المقدارية لامر متصل سواء كان اتصاله بالفتات او بالمرض فوجب ان يكون موضوع الكيفية المراجعة متصلاً واحداً لان موضوع المتصل الواحد متصل واحد واذا كان متصلاً واحداً فلا اختلاف فيه بين الصور لما تقرر عندهم وقرروه في ابطال راي ذييمقراطيس من ان الامور المتخالفة نوعاً لا يمكن ان يكون متصلاً واحداً فان لم يكن فاعل الكيفية المراجعة الاسورة واحدة لا غير وذلك ما اردناه .

حجة أخرى

لو كانت صور العناصر باقية في المواليد البتة يلزم بقاء الاجزاء المائية والهوائية في المذاب من الحديد والنحاس والذهب وغيرها من المعادن التي تنوب وتصير في النار ثم ترجع الى حالها والقول بقاء الجزء المائي والهوائي في المذابات حال ذوبانها مما يصادمها الوجدان والقول بطلانها عند الادابة وعودها عند الجمود ابعد منه .

حجة أخرى

لو كانت الاجزاء العنصرية باقية في المواليد يلزم ان يكون الجزء الناري في الياقوت مثلاً له صورتان فيكون جسم واحد ناراً وياقوتاً معاً وهو باطل وقدر تقرير هذه الحجة وتزيف ما ذكر في الجواب عنه وهذه الحجة مما اوردها الشيخ على نفسه واحاب عنها بجواب غير مرضي عندنا كما ستعلم .

فصل (١٥)

فيما ذكره الشيخ في هذا المقام ودفعه

لعلك تكون من المنشرين بكلام الشيخ في هذا المقام حيث قل في فصل

من طبيعيات الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب من زماننا مذهباً عجيباً وقالوا :
ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تلدى ذلك بها الى ان يتخلع صورها
وتلبس ح صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة .

فمنهم من جعل تلك الصورة امراً متوسطاً بين صورها ذات الحمية و يرى
ان الممتزج بذلك يستعد لقبول الصورة النوعية للمركبات .

ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى من صور النوعيات وجعل المزاج
عارضاً لها لا صورة لها ، ثم قال ما حاصله : ان هذا لو كان حقاً لكان المركب اذا
تسلط عليه النار لفعلت فعلاً منهاها فلم يكن القرع والانبىق يميزه الى شيء قاطر
متجزز لا يثبت في النار والى شيء ارضي لا يقطر وان اوضحنا قطعة من اللحم في القرع والانبىق
يمير الى جسم مائي قاطر والى كلس ارضي غير قاطر .

فنقول تلك الاجزاء التي كانت في المركب اما ان تكون بينها اختلاف في
استعداد التقطير و عدمه او يكون فعلى الاول يجب ان يكون الكل قاطراً او الكل
ممتنعاً عن القطر و على الثاني فذلك الاختلاف اما بتقس ماعياتها او بامر خارج
عنها و الاول يوجب اختلاف الاجزاء بالصور و اما الثاني فذلك الخارج ان كان
لازماً يرجع الى ان الاختلاف بالصور وان لم يكن لازماً بل كان عارضاً فجاز زواله
فامكن ان يوجد مركب لم يكن اجزاؤه مختلفة لقبول بعضها لفعال و بعضها لفعال
اخرى وذلك يقتضى ان يوجد في اللحم قطر كله او يكلس كله و كذلك القول
في سائر المركبات (١) فيطل القول بهذا المذهب .

١ - له وجود زواله بالنظر الى ذات و لا وجود بالنظر الى الواقع فان الامكان

(اسماعيل ده)

الذاتي لا يستلزم الامكان الواقعي تدبر .

ابن حواشي در نسخه مرحوم حاج ميرزا حبيب عاظمي خوي صاحب شرح نهج الخلاف

مرفوم گرديه و در آخر كتاب خطي ابن حواشات نوشته شده ميتا طابق النمل بالنمل مرفوم

گرديه ١

ثم ذكر حجة أخرى حاصلها أن صور البسائط لو تقاسمت وإن كانت فساد كل منها مقارنة لفساد الآخر مع أن فساد كل منها معطول لوجود الآخر لكأن كانت الصورتان موجودتين عند كونهما معدومتين وذلك مع أن سبق فساد أحدهما فساد الآخر استعمال أن يصير الفاسد مفقداً لنفسه .

أقول أما المعجزة الأولى فهي غاية الضعف فلان لا أحد أن يمنع هذا الاختلاف في كل جسم من المواليد والتعربة لا تجري الألفى المركبات التي لها مزاج ثانوي و أن يختار الفق الأخير من الشقوق التي ذكرها وهو أن الاختلاف بين أجزاء الجسم في التقطير و الرسوب بأمور خارجة (قوله) فيلزم أن يوجد جسم يقطر كله و يرسب كله .

قلنا أكثر المعدنيات التي هي متشابهة الأجزاء كالذهب والفضة والأسرب وغيرها من هذا القبيل ولا يلزم من ذلك أن يوجد في اللعوم لحم هذا شأنه إذا اللحم غير متشابه الأجزاء كالحيوان وبدن ورجله وغيرهما وكذا ما يجري مجرى اللحم من الأعضاء المسماة بالبسيطة .

وما قيل من أن العضو البسيط يجب أن يكون كل جزء من أجزائه مساوياً

— هذا آخر ما وجدته من حواشي استاذ الاستاذ محمد سامي أعلی الله مقامه في كتابه رد بطله رد وبغير محله و كان عند استاذنا المرشدي في الطبیبی ادام الله تعالى لا استناداً في الالهی بالمعنيين التبريزي زاد شرفه و وقته يتوفيه قد غفلت هاجالاً في بيته ايماناً و قد وقع الفراغ يوم السبت عاشر شهر جمادى الثاني وقدمتني من الهجرة على هاجرهما وآله الطيبة الصلوات الزاكيات وافضل التحيات ماتان واريمون وثمان بده الالف اللهم اهدنا الى سبيلك وافضلنا ولوالدينا وللمسلمين وللمسلمين وللمن وجب حقه علينا ولجميع المؤمنين والمؤمنات الاحياء منهم والاموات بحق محمد (س) وآله الاطهار واجعلنا تحت لواء دولتهم بحقهم سامعوب .

لكله في اسم واحد قول مجازي معناه ان كل جزء بحسب المعنى حكمه كذلك او كل جزء كك بحسب المعنى .

وبالجملة ليست تلك الاجزاء اللحمية مثلاً المتفاوتة في قبول فعل النار واثرائها فيها من التقطر والتكلس اجزاء عنصرية اولية بل هي تجري مجرى الاجزاء الثانوية المختلفة في الصور لوفى المواضع و من ذهب الى خلط صور العناصر البسيطة في المواليدهم يلزمه القول بانخلع صور اى اجزاء كانت في اى تركيب فيمكن ان يكون لبعض المركبات اجزاء اولية متخالفة الصفات فاذا تسلط عليه النار وتعمل و تؤثر فيها آثاراً مختلفة فتذيب بعضها وتجمد بعضها وتبخر بعضها و حيث لو اورد الفقهاء في المركب الذى هو مثل اللحم والمظم فنحنار من الفقهاء ان اختلاف اجزائه بالمهية والصورة ولا يلزم منه بقاء صور العناصر في و ان اردت في مثل الذهب والياقوت فيمنع اصل الاختلاف في قبول الآثار والترديد المذكور متفرع على اختلاف الاجزاء في الآثار وهو غير ثابت بتجربة ولا برهان

واما المجبة الأخيرة فهي ايضا مقدوحة بوجهين :

أحدهما انه غير وارده على ما اخترناه فان الذى ذهبنا اليه غير المنهوب المستحدث الذى حكاه الشيخ وهو ان العناصر بعد ما تصفرت وامتزجت و تملت واتعمل بعضها من بعض ادى الامر بها الى ان يخلع صورها وتلبس صورة اخرى والذى ذهبنا اليه ان حدوث صور المواليدهما لا يحتاج ان يكون مادتها مركبة من اربع عناصر بل يكفي ان يكون ههنا عنصر واحد يستحيل في كيفية التفاعلة والمتعملة باسباب خارجة الى ان ينتهى الامر به الى ان يتقلب صورته الى صورة اخرى من صور المواليده الثلاثة .

وثانيهما ان ما ذكره من الاشكال يرد مثله على المنهوب المشهور المختار عنده من لزوم كون المنكسرين من حين انكسارهما كليرين او كون المنكسر بعد انكساره كلراً لكسره و ان اجيب عن هذا بان الكيفية الكاسرة علة معدة

لا تكسار صاحبها والمعد لا يجب وجوده عند حصول المعد له يجري مثله جواباً عما ذكره على ان الجواب المذكور في الموضعين مصادم للتحقيق عندنا فان العلة الممدة لا تنفي عن العلة الموجبة في حصول المعلول فتلك العلة ان كانت صورة وكانت صورة بعضها علة لفساد صورة البيض كان المفسد مفسداً لمفسده وان كانت كيفية شدة لكل الكسر كسراً لكاسره وكذا ان فرض ان الصورة للبيض علة لاستحالة كيفية البيض الاخر لان الصورة لا تفعل فعلا الا بواسطة الكيفية لان المباشر القريب للافعال التي هي من باب الحركات والاستحالات انما هي الكيفيات والبيول

فصل (١٦)

في تامة الاستبصار ودفع ما يمكن ايراده على المذهب المختار

قال الشيخ ايضاً ثم لنظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فما الذي يبطل صورها الجوهرية يساقى الكلام بما حاصله عاقلنا من ثمانية حجتيه (الي ان قل) فيكون الحاصل ان الماء والارض لما جمعنا ابطال احدهما صورة الآخر وهذا محال وان كان شيء خارج ابطال صورتهما اذا اجتمعت فاما ان يحتاج في ابطالهما و اعطاء صورة اخرى الى ان تكونا موجودتين فقد دخلنا في هذه المحنة فعاد الكلام من راس و ان لم يحتاج فلاحاجة الى المزاج بل البسيطة يجوز ان يكون منه الكائنات بلامزاج الى آخر ما ذكره .

اقول هذا ايضاً لا ينتهز حجة علينا بل على صاحب ذلك المذهب المحكي عنه لان الذي ذهبنا اليه لا يوجب حاجة يكون الكائنات الى اجتماع العناصر و تعاملها و انما المحتاج اليه في حدوث صور المواليد هو المزاج دون الامتزاج و الذي ذكره الشيخ لا يستدعي الاستثناء في تكون المواليد من المزاج بل من الامتزاج فاللازم غير ضار لنا و العائز غير لازم علينا فان المزاج كيفية بسيطة واحدة في حدود التوسط بين الكيفيات الملموسة وبه تسير المادة مستعدة لتفيض ان احدي

صور المواليد الكائنة من الجمار والنبات والحيوان وهي منخضة قبل حدوث سورة كائنة منها بصورة أخرى إما من صور المواليد أو من صور العناصر مع معين خارجي قسري يخرج به كيفية ذلك العنصر من صرافة سورتها ويدخل في حدود التوسط على حسب مناسبة ذلك المكون فكلما كان اشرف سورة واكمل كمالا = كان مزاج المادة المستعدة له اعمى في التوسط واقترب الى الاعتدال الحقيقي من غير ضرورة ان يكون هناك تركيب وامتزاج بين اجزاء المخل وهذا غير ممكن ولا مستبعد مع ان البرهان اوضحه .

ثم اعلم ان الشيخ اورد اشكالا على نفسه بانها اذا كان جواهر البسائط باقية في الممزجات و انما يتغير كمالاتها فيكون النار موجودة لكنها مفترقة قليلة والماء موجود لكنه ينسخن قليلا ثم يستفيد بالمزاج سورة زائدة على صور البسائط وتكون تلك السورة ليست من السورة التي لا تسرى في الكل فكانت سارية في كل جزء فكان الجزء المذكور من الاسطوانات وهو نار مستحيلة ولم تقصدا كتب سورة اللحمية فيكون من شأن النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستعالة ان يصير لهما و كك كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف المحسوس وحد من حدود التوسط فيه بعد الاجسام المنصرية لقبول اللحمية ولا يمنعها من ذلك صورها كما لا يمنع سورة الارض في الجزء المتدخن ان يقبل حرارة مصعدة فيكون ح من شأن البسائط ان يقبل سورة هذه الانواع وان لم يتركب بل استعالة فقط فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة انتهى كلامه .

وهو بينه من المعجب التي ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر في المواليد وقصر ذكره في مباحث اثبات التركيب الاتحادي بين المادة والصورة استدلالا عليه وهي حجة قوية .

والعجب ان الشيخ حاول دفعها بانها مشتركة الورد بين المنهض المشهور والمنهض المخترع الذي حكاه قال ليس اعتراضها على احد المنهضين اولى من

اعتراضها على الاخر وذلك لان اجتماع تلك الاجزاء شرط في حصول الصورة للمركب عنده بسبب ما يقع بينها من الفعل والانفعال وانها اولا يعرض لها تغيير في كيفياتها ثم يعرض لها ان تخلع صورها وتلبس صورة اخرى ولولا ذلك لما كان لتر كيبها فائدة فاذا تركبت فانما يقع بينها تركيب في كيفياتها بالزيادة والنقصان حتى يستقر على الامر الذي هو المزاج ويحدث صورة اخرى بهذا المزاج ولا يكون ما يظن انه وارد بهذا المزاج الاستعمال في كيفياتها .

فيجب ان تلك الاستعمال اذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحدة تلك الصورة وان كان لا يقبلها لان تلك الاستعمال يستحيل الانصاف اجزائها فاعلة ومنقطة على اوضاع مخصوصة وان تلك الصورة لا تحدث ولا تعمل الا للمادة يستحفظها غيرها من الملل والمعاديل فهو جواب مشترك بين الطائفتين معانتهى كلامه .

القول: هذا الكلام بطوله لم يدخل الاشكال و دفعه عن شيء من المذهبيين ولم ينفذ الاثر يكما في ورود الاشكال لامي دفعه بل صاحب المذهب المخترع ان يقول ان اصل الاشكال هو كون كل جزء من اجزاء الممزج عنصرا وياقوتامثلا وهذا يختص بما اذا بقيت صور العناصر في التركيب غير منسلخة والذي ذكره انه مشترك الورد اشكال آخر غير ذلك الاشكال وله ان يدفعه ايضا عن نفسه بان الحاجة الى الاجتماع والتركيب انما اذا كانت في اول الامر لحصول الاستعمال والتغير في الكيفيات وبعد حصول تلك الاستعمال يستعد كل جزء لان ينسلخ عنه صورته الخاصة وتلبس صورة اخرى من صور المواليد والاستعمال في ان قبل الجزء المفرد وحده تلك الصورة الاخرى لكن عقيب استعماله وخروجه عن مرافقة كيفيته القديمة الى كيفية فاترة السورة وعلى اي وجه فلا اشكال على ما ذهبنا اليه لعدم الحاجة الى تسفر البسائط وامتزاجها لحصول المزاج المهيء للمادة لقبول صورة اخرى من صور المواليد .

واما الذي ذكره المحقق الدواني في دفع الاشكال فقد نمر تزييفه فيما سبق

والذى يريدك ايضا حافى بطلان ما تنصى به من ذلك من القول بان الصورة الكمالية سارية فى بعض اجزاء الممتزج وهو حامل الكيفية المزاجية دون بعض قياسا على الخط والسطح حيث ان كلا منهما يسرى فى بعض جهات المحل دون بعض هو ان ما ذكر لا يجدى تفعلاً فان كل جزء من اجزاء الممتزج هو حامل معروض لتلك الكيفية الحاصلة بالاستعالة من جهة التفاعل لان بعضها معروض لها وبعضها غير معروض .

كيف وهم مصرحون بان المراج كيفية متشابهة الاعداد وليست واحدة بالعدد فى كل ممتزج بل كثيرة المدد حسب تعدد الاجزاء الموجودة فى الممتزج من البسائط ولا اختلاف بين اعدادها الحاصلة فى الممتزج الا بالموضوع و ان الذى من اعداد المزاج فى الجزء النارى بعينه كالذى فى الجزء المائى فان الصورة الكائنة بمد المزاج اذا سرت فيما سرى فيه المزاج يلزم المحذور المذكور و هو كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين متمائزتين

فلا محلص من هذا الايراد الا بان الصورة المنصرفة غير باقية عند حدوث الصورة الكائنة سواء كان حصول المراج مشروطا بالتركيب و الامتزاج كما هو المشهور اولم يكن مشروطا به كما هو عندنا و اما الايراد عليه بانه يلزم ان يكون لكل من هذه المواليذ مادة واحدة و صورة فلم يكن مركبا بل بسيطا بهذا المعنى فلا استعالة فيه اذ اطلاق المركب على هذه الاجسام باعتبار ان حدوثها من مادة سابقة وصورة لاحقة او باعتبار الثالب فيها بحسب المزاج الثانوى كما فى الحيوان والنبات .

وبالجملة امر الاطلاقات اللغوية مما لا تمويل عليه فى تحقيق الحقائق .

فصل (١٧)

في ان هذا المذهب اى عدم بقاء صور العناصر في المواليد
يعبه ان يكون غير مستحدث

لعل القول به كان في الاوائل والذي يدل على هذا ما حكاه الشيخ في الشفاء
حيث نقل في الفصل السابق على الفصل الذي تكلم في بطلان القول بعدم بقاء تلك
الصور انه قال المعلم الاول لكن الممتزجات ثابتة بالقوة و ظاهر هذا الكلام يدل
على ان صورها غير موجودة بالفعل بل بالقوة لكن الشيخ اوله بانه عنى بذلك القوة
الفعلية التي هي الصورة اولم يكن ان تكون موجودة بالقوة التي يعتبر في الاعمال
التي تكون للمادة في ذاتها فان الرجل انما اراد ان يدل على امر يكون لها مع
انها لا تفسد وانما يكون ذلك اذا بقيت لها قوتها التي هي صورتها الذاتية واما القوة بمعنى
الاستعداد فانما يكون مع الفساد و الرجوع الى المادة فانها لو فسدت ايضا لكانت
ثابتة ايضا بتلك القوة فان القاسم هو بالقوة التي كان اولاً .

ثم منع على المفسرين بنير ما ذكره في هذا الفصل المذكور ، قال : اما
المعلم الاول فقال ان قواها لا يطلو و عنى بها صورها و طباعها التي هي مبادئ هذه
الكلمات الثانية التي اذا زال العائق عنها صدرت عنها الافعال التي لها نصيب هؤلاء
انه بمعنى القوة الاستعدادية انتهى .

اقول الحق ان ما فهمه المفسرون وتلقوه صحيح مطابق للمواقع وموافق لظاهر
كلام المعلم الاول وليس ما ذكره الشيخ ما يدل على بطلان تفسيرهم و حملهم كلام
الفيلسوف عليه فان كون القوة بمعنى الاستعداد ثابتة مع فساد الصورة و التي بمعنى

الفعلية و التحصل كائنة مع الصورة بل هي عين الصورة لا يوجب بطلان تفسيرهم القوة في كلامه المذكور بمعنى الاستعداد اذ القوة الاستعدادية للشيء لا يقوم بذاتها بل بصورة اخرى غير الصورة المستعد لها ، فتقول الفيلسوف لكن الممتزجات ثابتة بالقوة معاً انها ثابتة بالقوة في الامر الكائن المصور بصورة اخرى غير صورة الممتزجات .

وقوله ان الرجل انما اراد ان يدل على امر يكون لها مع انها لا تصد غير مسلم بل لعله اراد به ما ذكرنا من ان الكائن من الممتزجات فيه قوة وجود تلك الممتزجات لان المادة الحاملة لصورة هذا الكائن فيها قوة سائر الاشياء ولا يلزم من حصول القوة على الشيء حصول ذلك الشيء بل لابد من صورة يقوم بها بالقوة التي بمعنى الاستعداد .

لهم فرق بين قوة الشيء و القوة على الشيء فتوة الشيء توجد معه و القوة على الشيء لا توجد معه و انما توجد مع حامل قوته مقترنا ذلك الحامل بصورة مناسبة للمقوى عليه .

توضيح لمي

لما علمت ان المجمع والبراهين ناهضة على بطلان صور العناصر الأولى في الكائنات المعدنية والنباتية والحيوانية سيما في المتشابهة الاجزاء السارية القوى، فاعلم ان السبب الذي في ذلك ان هذه العناصر كالافلاك من شأنها ان تقبل صورة الحيوة و العلم لكن المانع لها عن قبولها لتلك الصورة الحيوانية خسة وجودها و قبولها للتضاد والتنافس لان صورتها سارية في مادتها الجسمانية ومن شأن الجسم بما هو جسم القسمة والتزاحم والتضاد ومن شأن ماله ضدان ينتقد بضده فكل ماله ضد موجود معه لا تقبل الحيوة لان الحيوة كون الشيء بحيث يدرك ويمر ك بارادة منبعثة عن الادراك والادراك عبارة عن حضور صورة شيء عند امر والجسم بما هو جسم لا حضور له

عند شيء لا عند ذاته ولا عند غيره لأن حضوره يلزم غيبته ووجوده الذي هو اتصاله يساقى قبوله الاتصال و ما يكون وجوده قابل عدمه لا يكون له وجود الانعوا ضعيفا من الوجود .

ولهذا لا يدرك ذاتها ولا امر آخر غير ذاته فكل ما يدرك ذاته او غير ذاته فله وجود آخر غير وجود الجسم بما هو جسم فقط فالقابل بضرب من الحيوة لا بد ان يكون وجوده وجودا بعيدا عن قبول التضاد والتفاسد فان هذه البسائط الاسطقسية لتضادها وتفسد ها بعيدة عن قبول اثر الحيوة وكلما كسرت صورة كينيتها المنخفضة وهدم قوتها تضادها وتفسدتها حصل لها كيفية لانها واسطة بين الكل ولكونها واسطة كانها جامعة للكل بوجه ومطلقة عن الكل بوجه قبلت ضربا آخر من الوجود وقبلت بهذا الوجود الجسمي ضربا من الحيوة الشبيهة بحياة الافلاك التي هي مشتملة على ماتعتها بوجه يليق بها فكلما لمعت المادة الجسمية في الخروج عن اطراف هذه الكيفيات الاربعة وسورتها الى جانب النوسط الجسمي الذي بمنزلة الخلو من الاربع قبلت صورة اتم وكمالا اكمل وحيوة اشرف حتى اذا وصلت الى غاية النوسط نالت ارفع الكمال وغاية الفضيلة التي للجسم ان ينالها وهي الحيوة النطقية التي تكون لمثل الكواكب والافلاك التي لاتضاد فيها ولا تفاسد في جواهرها ولا في حال من احوالها القارة الا في امور نسبية لاوضاعها

و اول ما ينال المادة العنصرية صورة معدية يترتب عليها بعض آثار الحيوة وهي حفظ الجسم وتركيبه عن المنفسد المبطل فان مجاورة الماء والارض والهواء والنار بعضها لبعض يوجب الفساد في اقل زمان بخلاف مجاورة المعادن لغيرها من العناصر والمكونات فان الصورة تحفظها عن ان يؤثر فيها غيرها بسرعة .

فهذا اثر من آثار الحيوة والبقاء ثم اذا ازدادت توسطها بين الكيفيات وخروجها من اطرافها المتضادة قبلت و نالت من آثار الحيوة ضربا اقوى فيفيض عليها صورة تقسابة يترتب عليها مع المحافظة على اصل الهيئة والتركيب ايراد للبدل ونهاية

على الأصل في الخلقة والكمية وافادت للمثل فتكون حافظة غاذية منمية مولدة ثم اذا امتعت في التوسط والخروج عن الاضداد قبلت الحيوة والنفس المدركة المتحركة بالارادة على تفاوت درجاتها من الحيوة و الادراك والفعل ثم اذا بلغت الى الغاية و اللطافة نالت الشرف الاعلى والحيوة الاتم الابقى فيكون ذا صورة نقساية كمالية حيوتها حيوة نظمية وادراكها تعقل وحركتها فكرية وافعالها حكمية .

اذا تقرّر هذا عندك فعلمت ان هذه الصور الوجودية المتعاقبة المترتبة في الشرف والخسة و الكمال و النفس كلما هو اقوى و اشرف فهو اشد براءة عن هذه العناصر المتضادة وايضا كلما هو اتم و اعلى فيرول عنه النقايس التي كانت فيما هو انقص و ادنى اكثر فليس الحيوان ذا نفس نباتية بل يكفى نفسه الحيوانية لاعادة نظائرها كانت تفيد النفس النباتية على الوجه الالطف وهكذا في النفس النباتية في افادتها اصل الحفظ و غنائها فيه عن ان يكون معها صورة اخرى يصدر منها حفظ النبات عن صنوف الافات من الحر الشديد والبرد المعس و غيرهما

فمن هذه المقدمات كلها يثبت وينتفق ان صور العناصر المتضادة غير موجودة بالفعل في شيء من المواليد الثلاثة وانما لو وجدت في شيء منها بالفعل لمنعت ذواتها من ورود صورة كمالية عليها ولانك قد علمت ان كل مادة نسبها الى الصورة نسبة النفس الى النمام و ان التركيب بين الصورة و المادة تركيب اتعادي وكذا كل ناقص ثم نقصه كخط قصير اذا طال و قوس دائرة اذا عظمت حتى صارت نصف دائرة او دائرة تامة .

واذا كان الامر كذلك فلا يمكن ان يكون لمادة المواليد صورة اخرى غير الصورة التي بها هي فالياقوت ليس الا ياقوتا ولا فعل له الا فعل الياقوت وكذا النبات والحيوان حتى الانسان فانه موجود واحد له مهية واحدة لكنه اكمل الكاينات وحوذا وانما مهية واشدها وحدانية وبساطة ومع انه ايسرها وحوذا واشدها وحدانية يترتب على وجوده الحاسم الجمعي ما يترتب على العناصر و الجهاد و الباب

والعيوان متفرقا .

و هكذا يجب ان يقاس المال في كل ماهو اشرف وجودا واشد وحدانية
واكثر ارتفاعا من المواد الجسمانية فانه اكثر جمعا للاشياء و اوفر آثارا و افعالا
حتى ان البسيط الحقيقي المقدس عن التعلق بمادة وقوة استعدادية اوامكان واقعي
يجب ان يكون داته كل الاشياء ووجوده مبدء كل الوجودات كما بينا سبيله ووضحنا
دليله بما لامزيد عليه ، فليتذكر من وفق له .

فصل (١٨)

في بيان ان الموجودات الطبيعية متفاوتة في الفضيلة و الشرف وان
المواد الجسمية مهيئة لقبول الفيض الوجودي على التدريج فكان ههنا
طبيعة واحدة شخصية متوجهة نحو الكمال سالرة الى عالم القدس مترقية
من ادنى المنازل الى ارفعها :

والحق ان دار الوجود واحدة والعالم كله حيوان كبير واحد وابعاضه متصلة
بعضها ببعض لا بمعنى الاتصال المقداري واتحاد المطوح والاطراف بل بمعنى ان كل
مرتبة كمالية من الوجود ينبغي ان تكون مجاورة لمرتبة يليها في الكمال الوجودي
و ان لا يكون بينها و بين مرتبة اخرى فوقها من الشدة او تحتها في الضعف خالية
بعيث يتصور امكان درجة او درجات لم يتحقق بعد فان ذلك غير جائز عندنا و
البرهان عليه مستعاد من قاعدة الامكان الاشرف و قاعدة اخرى هي قاعدة
الامكان الاخرى .

اما الاولى فموروثة عن المعلم الاول .

واما الثانية فنحن واصحابنا الشويجيء ذكرهما في موضع يليق به اشاء الله
والقاعدتان حاريتان فيما تحت الكون بحسب الانواع وان لم تكونا حاريتين بحسب
حال كل شخص

فان قلت مراتب الشدة والضعف غير منتهية بحسب العرض كمراتب المقادير فاذن لو وجب حصول الجميع يلزم منه بين كل شديد وضعيف عدد غير متناه محصور بين حاسرين وذلك ممتنع سيما وهي مترتبة .

قلت انما يلزم ذلك لو لم يكن طائفة منها موجودة بوجود واحد بان يكون شخص واحد اذ درجات وجودية بعضها ارفع واشرف من بعض من غير اتصال وانفراق بينها ومن هذا القيل الشخص الواحد من الانسان فانه موجود واحد فوقوى متعددة بعضها عقلية وبعضها تصانية وبعضها طبيعية ولكل من الاصناف الثلاثة مراتب متفاضلة في صفاتها و الكمال ذات واحدة كما ستعلم في مباحث التصرفات شاء الله .

فإذا تردد هذا فنقول اذا نظرت الى حال الاكوان العنصرية في تدرجها في الوجود وتكاملها وترقيتها من ادنى المنازل الى ان تبلغ الى مجاورة الاله المعبود وجدت البرهان مطابقا للوجدان وذلك ان هوى الناس وهى النافذة في النسة والتعبئة بحيث لا يتصور ما هو اخس منها الا لعدم المحض لان هوى وجودها في ذاتها هو قوة الوجود وتفي بقبول الصور والهيات لا غير فاول ما قبلتها الامتداد القابل للطول والعرض والعق اذ لا قوام لها الا بالجسمية كما لا استقلال للجسمية الا للصوره اخرى نوعية وادنى النوعيات المصورة هي الصور النوعية العنصرية فقبلتها بعد الجسمية المطلقة فصارت العناصر الاربعة اما في درجة واحدة كما هو المشهور او على تقدم وتاخر من جهة انقلاب ما سبق منها في الوجود الى البواقي .

ولو كان المذهب الثانى حقا لكان الاسبق في الوجود منها ما هو الادنى والاخس اذ الترتب في هذه السلسلة المودية من الاخس فالأخس الى الاشرف والاشرف ولكن الحرم بان الاخس المطلق بين هذه الاربعة ايها كان لا يخلو من صحوبة .

ثم ان تفرق على المادة بعد العناصر البسيطة هي الصورة الجمادية وهي

افضل منها فان السيط المنصرى سريع قبول الصاعد عند مجاورته غيره فيقلب بعضها الى بعض عند المجاورة اذا كان التخالف بكلا الكيفيتين الفاعلة والمتفعلة فيستحيل المقهور المناوب الى جوهر العال القاهر و اما الصورة الجمادية فليست كذلك بل يرحى بقاؤه زمانا طويلا او قصيرا لانها في فضيلة الوجود بالقياس الى تلك الاربعة كانهما جامعة لها متضمنة اياها على وجه اعلى فكانها توحدت وصارت عنصراً واحداً متوسطا في تلك الكيفيات الاربعة المتضادة حدان المتوسط ثم يتفاضل اصناف الصور الجمادية واعدادها بعضها على بعض في فضيلة الوجود وقبول الآثار الشريفة فانها منها ما هي ادنى واخص قريبة الرتبة الى رتبة العنصر الاول كالجماد النورة والنوشار وغير ذلك .

ومنها ما هي اعلى واشرف قريبة الى رتبة النبات كالمرجان ونحوه وما بين هذين الطرفين انواع واصناف كثيرة لا تحصى متفصلة متفاوتة في قبول الآثار ومبدئية الافعال وهكذا يندرج الطبيعة فيها من الادنى حتى تبلغ بالعادة في الفضيلة الى ما يقبل صورة بزيادة آثار على آثار الصورة الجمادية وهي الصورة النباتية

وتلك الآثار هي الاغذاء والتمادي في الاقطار بالمو فلا يقتصر النبات على حفظ المادة فقط كالجماد بل يجذب ما يوافقه من المواد ويضمها اليه و يكسوها صورة كصورته فيتكامل بذلك شخصه ثم يترسسه لا يقتصر على هذا بل يقصد الديمومة في الوجود لاشخاص واعداد ذلك ممتنع في هذا المعط من الوجود بل نوعا ومهية بفرد من مادته بقوته المولدة قسطا يصلح لقبول صورة مثل صورته

فما الجملة للنبات حالات زائدة على حال الجماد و افراده متفصلة في تلك الحالات كما وكيفا وكثرة وشدة فيندرج فيها شيئا فشيئا بعضها ينبت من غير بذر ولا يحفظ نوعه بالثمر والبذر ويكفيه في حدوثه امتزاج الماء والتراب وهبوب الرياح وطلوع الشمس فذلك هو في افق الجمادات وقريب منها ثم يرداد هذه الفضيلة في النبات فيفصل بعضه على بعض بنظام وترتيب حتى يظهر فيه قوة الآثار وحفظ النوع بتوليد المثل بالبذر الذي يختلف به مثله فتصير هذه الحال زائدة فيه مكملة له مميزة اياه

عن حال ما قبله ثم يقوى هذه العضيلة في النبات حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الاول .

وهكذا لا يزال يتدرج ويشرف ويفضل بعضه على بعض حتى يبلغ الى اقصى مرتبته وفقه وكدان يدخل في افق الحيوان وهي كرام الشجر كالربتون والكرم والجوز الهندي الا انها بعد مختلطة القوي اعني قوتي ذكورها واناثها غير متميزتين فهي تتحمل زيادة ولم تبلغ غية اعضا الذي يتصل بافق الحيوان ثم يزداد ويمن في هذا الافق الى ان يصير في افق الحيوان فلا يحتمل زيادة .

وذلك انها ان قبلت زيادة يسيرة صارت حيوانا وخرجت عن افق النبات بحيث يتميز قواها فيحصل فيها ذكورة وانوثة و يقبل من فصائل الحيوان ادورا يشمر بها عن سائر النبات والشجر كالخل الذي طالع افق الحيوان بالخواص العشر المذكورة في مواضعها ولم يبق بينه وبين الحيوان الامرتبة واحده وهي الاقلاع من الارض والسعي الى الغذاء

وقد ورد في الخبر ما هو كالاشارة والرمز الى هذا المعنى في قوله صلوات الله وسلامه عليه وآله: اكرموا همتكم النحلة فانها خلقت من بقية طينة آدم فاذا تعرك النبات وانقطع عن افقه وسمى الى غذائه ولم يتقيد في موضعه الى ان يسير اليه غذاؤه وكونت له آلات اخرى يتناول بها حاجاته الى تكمله فقد صار حيوانا وهذه الآلات تنزايد في افق الحيوان من اول افقه وتتفاضل فيه فيشرف بعضها على بعض كما كان في النبات .

فلا يزال يقل فضيلة بعد فضلة وكما لا فوق كمال حتى يظهر فيه قوة الشموخ باللذة والادى فيلتمد بوصوله الى منافعه و يتالم بوصول مضاره اليه ثم يقبل الهام الله عز وجل اياه فيهدى الى مصالحه فيطلبها والى اضرارها فيهرب منها وما كل من الحيوان في اول افق النبات لا يتراوج ولا يخلف المثل بل يتولد كالديدان والذباب واصناف الحشرات الخبيثة ثم يترايد فيها قبول العضيلة كما كان ذلك في النبات سواء ثم يحدث

فيه قوة الغضب الذي ينهض بها الى دفع ما يؤذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها فان كانت قوته الغضبية شديدة كان سلاحه قويا وان كانت ناقصة كان ناقسا وان كانت ضعيفة جداً لم يسطح سلاحا البتة بل يعطى آلة الهرب فقط كشدة العدو والقعدة على الحيل التي تنجيها من مخاوفه .

وانت ترى ذلك عيانا من الحيوان الذي اعطى القرون التي تجري مجرى الرماح والذي اعطى آلة الرمي تجري مجرى النبل والنفاب الذي اعطى الانياب والمخالب التي تجري مجرى السكاكين والخناجر والذي اعطى الحوافر التي تجري مجرى الدبوس والظفر واما ما لم يسطح سلاحا لضفه عن استعماله اولقطة فجاعته و نقصان قوة غضبه ولانه لو اعطيه لصار كلاعبيه فقد اعطى آلة الهرب والحيل بجودة العدو والخفة وقوة الطيران كالفرلان والحيثان والطيور والتمراوغة كالارانب والثعالب واشباهها واذا تصفحت احوال الموجودات من السباع والوحوش والطيور دأبت هذه الحكمة مستمرة فيها .

فاما الانسان فقد عوض عن هذه الآلات كلها بان هدى الى اتخاذها واستعمالها كلها وسخرت له هذه كلها وسنكلم في ذلك في موضعه الخامس فنعود الى ذكر مراتب الحيوان فنقول :

ان ما اهتدى منها الى الازدواج وطلب النسل وحفظه وتربيتها والاشفاق عليه بالكن والعش والكناس (التكاس - خ ل) كما نشاهد فيما يلد ويبض وتغذيه اما باللبن واما بنقل المفداء اليه فانه افضل مما لا يهتدى الى شيء ثم لا يزال هذه الاحوال تتزايد في الحيوان حتى يقر من افق الانسان فيحفظه قبل التاديب ويصير بقبوله الادب ذاتية يميزها من سائر الحيوانات الاخر ثم تتزايد هذه التفضيلة في الحيوانات حتى يتعرف بها ضروب اشرف كالفرس المؤدب والبازي المعلم والكلب المفهم ثم يصير في هذه المراتبة الى مرتبة الحيوان الذي يعاكي الانسان من تلقاء نفسه ويتعبد به من غير تعليم وتاديب كالقردة وما اشبهها وتبلغ من كمال ذكائها الى ان يكفى في التاديب بان يرى الانسان

يعمل عملا فيعمل مثله من غير ان يسوج الانسان الى تعبها ورياضة لها .
وهذا غاية افق الحيوان الذي ان تجاوزها وقبل لريادة يسيرة خرج بها عن
افقه و صار في افق الانسان الذي يقبل العقل والتميز والنطق والآلات التي يستعملها
و الصورة تلائمها فاذا بلغ هذه المرتبة تحرك الى المعارف واشتاق الى العلوم و
حدثت له قوى وملكات ومواهب من الله عز وجل يقتضيها على الترقى و الامعان في
هذه الرتبة كما كان ذلك في المراتب الاخر التي ذكرناها و اول هذه المراتب
في الافق الانساني المنصل بآخر ذلك الافق الحيواني من مراتب الانسان للذين يسكنون
في اقاصي المعمورة من الشمال و الجنوب كلاهما الترك من بلاد باجوج و ماجوج
و اواخر الزنج و اقباهم من الامم التي لا يتميز عن القرود الا بمرتبة يسيرة ثم
يفزايد فيهم قوة التميز و الفهم الى ان يصيروا الى حال من يكونون في اوساط
الاقاليم فيحدث فيهم الذكاء و سرعة قبول الفضائل .
والى هذا الموضع ينتهى فعل الطبيعة التي وكلها الله تعالى بالموجودات
المحسوسة عند الجمالير من الحكماء واما عندنا فالى اوائل افق الحيوان ينتهى
فعل الطبيعة و الاكوان المحسوسة المادية ومن هناك ينتدى فعل النفس و الاكوان
الخيالية الصورية المجردة من هذا العالم المادى المستحيل الكائن الفاسد حتى يبلغ
الى هذا الموضع و من ههنا يقع الشروع في اكتساب الفضائل الزائدة على فضائل
الحيوان بما هو حيوان واقناء العقليات بالارادة والسعى و الاجتهاد حتى يصل الى
افق الملاء الاعلى والملائكة العلويين .

وهذه اعلى مرتبة الانسان بما هو انسان وعندها يتاحد الموجودات ويتصل
اولها بآخرها و آخرها باولها و هو الذى يسمى دائرة الوجود و نصفها الاول قوس
النزول و نصفها الاخر قوس الصعود لان الدائرة هي التي قبل في حدها اباها خط واحد
ينتدى بالحركة من نقطة وينتهى بها الى تلك النقطة بمسبها
فدائرة الوجود هي المتاحدة المنصلة حدودها وقسما بعضها ببعض التي جعلت

الكثرة فيها وحدة و هي التي تدل دلالة صادقة برهاية على وحدانية موجودها و مبدعها و حكمتها وقدرته و كرمه وجوده تبارك اسم ربك ذي الجلال و الاكرام لان دار الوجود اذا كانت واحدة فبانيها لا يكون الا واحدا والله من ورائهم محيط و انت اذا تصورت قدما او مائا اليك اوفهمت اطلمت على الحالة التي خلقت لها و بدبت اليها و عرفت الافق الذي يتصل بافقك والذي يمر كك و يتقذك في مرتبة بعد مرتبة و يصعد بك طبقا عن طبق فحدث لك الاعتقاد الصادق و الايمان الصحيح بنشأتك الباقية و شهدت ما غاب عن عينك و علمت الى ان تتدرج الى العلوم الشريفة التي اكشبت الى الآن بعض مبادئها و ما هو كالات في تعصيلها او تقويم الفهم و تشعير الذهن و تقوية العقل الفريزي و تصل الى معرفة الحلائق و طبائعها ومنها الى العلوم الالهية و تح تسعد لمواهب الله عز وجل و عطاياه و ياتيك الميض الالهي و السكنة فتسكن عن قلق الطبيعة و حر كاتها نحو الاغراض النفسانية و تلمح طبقات الاكوان و تحيط بالمراتب التي ترقى فيها شيئا فشيئا و تغلبك في الساجدين من منازل الموجودات .

وعلمت ان كل مرتبة منها محتاجة الى ما قبلها هي وجودها و اذا وصلت الطبيعة الى التي بعدها باعداد التي قبلها صارت موحدة لما قبلها على وجه آخر و علمت ان الانسان لا يتم له كماله الا بعد ان يحصل له جميع ما قبله و انه اذا حصل كاملا و بلغ غاية افقه اشرف نور الافق الاعلى الالهي اليه فتصير اما حكيما اليها ياتيه الالهامات فيما يشرف فيه من التصورات العقلية و الاحكام العلوية و اما نبيا يؤيد اياته الوحي على سبيل المشاهدة لقوة باطنه فيصير حيث ذر اسطة بين الملاء الاعلى و اله لاء الاسفل و مبدء هذه الترقيات و التحولات التي تختص بالانسان هو الشوق و الالة و . الشوق الى اقتناء العلوم و المعارف و بما ساق الانسان على منهاج قويم و قصد صحيح فيتأدى به الى غاية كماله و هي السعادة النامة .

لكن ربما اعوج به عن السمت المستقيم و السبي القويم وذلك لاسباب كثيرة

يطول شرحها فكما ان الطبيعة للاجسام على وجه التصغير ربما شوقت (سأقتخل) الى ما ليس ينتمى للجسم الطبيعى لعل تعدد و آفات تطرأ عليه بمنزلة من يشاق الى اكل الطين وما جرى مجراهما لا يكمل طبيعة الجسد بل يهدمه ويغده كذلك ايضا النفس الناطقة ربما اشتاقت الى علم وتميز لا يكمله ولا يسوقه نحو سمادته بل يصير كدوسوقه الى الاشياء التى تتوقه وتقصر به عن كماله .

فحينئذ يحتاج الى معالجة نفسانية يرشده اليها طبيب روحانى من نبي هاد او شيخ مرشد او اسناد معلم كما احتاج فى المعالجة الاولى الى طبيب جسمانى يرشده الى طبيب طبيعى ولذلك يكثر حاجات الناس الى الارباء عليهم السلام و المعلمين والمؤدبين فان وجود تلك الطبائع العائقة التى يستكفى بذاتها من غير توفيق الى السعادة الحقيقية نادر لا يقع الا فى الازمنة الطوال والمدد البعيدة .

فاذا وقع احد منها كان وجوده ببعض موهبة الله عز وجل لاسباب سفلية و تميلات ارادية و ترقيات كسبية فكان زيت نفعه فى فيلة طبيعية تكاد تضيء و لو لم تمسه مار التاديب والفكر و الرياضة وكان نور الله فى ظلمات الارض و آية عظيمة من آياته كما قال تعالى : قد جائكم من الله نور و كتاب مبين ، و نحن بصدد اثباته بالبرهان فيما بعد انشاء الله .

و لمرضنا فى هذا العسل الاشارة الى ان الوجود كله من اعلاه الى اسفله ومن اسفله الى اعلاه فى رباط واحد مرتبط به بعضه الى بعض متصل بعضه ببعض والكل مع كثرتها الخارجية متحدة و اتحاده ليس كاتصال الاجسام بسان ينصل نهاياتها ويتلاقى سطوحها و لعالم كله حيوان واحد بل كتفى واحدة و قواء الفعالة كالمقول والنقوس وغيرهما كقوى نفس واحدة فان قوى النفس عند البصير المحقق متحدة الكثرة لا كما دأب قومها آلات النفس متباينة الوجود متفاضلة الفوات ولا كما دأب قوم آخرون من انها واحدة الدات كثيرة المواضع و الآثار و سياى تحقيق ذلك فى علم النفس .

ويجب ان يعلم انه ما من جسم طبيعي الا ولمادة وصورة ان للمادة مادة اخرى وهكذا الى ان ينتهي الى مادة هي قوة محنة لافلية لها اسلا الالفيرها وان لمورته ايضا صورة وهكذا الى ان ينتهي الى صورة محنة هي فلية محنة لا قوة لها وكمال محض لا نقص فيه وان الانسان آخر موجود ختم به عالم الطبيعة كامر .

وقد جمع فيه حقايق العالم الاعلى والاسفل و هو الذي اضاف الى جمعية حقايق العالم حقايق الحق من اسماء وصفاته التي بها سحت خلافته الكبرى في العالم الكبير بعد خلافته الصغرى في عالم الطبيعة .

وبهذه المنزلة الرفيعة اعنى جمعية الحقائق خضعت له الملائكة بالسجود بامر الله تعالى واذا سجد له الملاء الكريم الاخر فما ظنك بالملاء الاسفل الانزل ولولا ذلك ما قال « وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا » ولولا ذلك ما قال « ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم » وما قال ثناء على ذاته في خلقه اياه « فبأولئك الله احسن الخالقين »

مرقدتم بمون الله تعالى الجزء الثاني

من السفر الثاني من

الاسفار

الفهرس

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٢٠	المشائين		المطلب الاول في احكام الجواهر
٢٣	في اثبات الجوهر		الفن الاول في تجوهر الاجسام
٧٧	الهيولاني		الطبيعية - المقدمة
٢	ذكر منهج آخر للفلاسفة لاثبات	٢	بحث وتحقيق في تعريف الجسم بالاباد
١٠٩	حقيقة الهيولي ونحو وجودها		الثلاث
٥	الاشارة الى منهج آخر	١٠	ما اورد على تعريف الجسم بالاباد المتقاطعة
١١٩	لهذا المرام		فصل ١ - في اختلاف الناس في تحقق الجوهر
٩	ما تجده به من المتأخرين	١٦	الجماني ونحو وجوده
١٢١	لهذا المطلب		فصل ٢ - في هرج الاتصال المقوم للجوهر
فصل ٧ - في حجة اخرى اقدها		١٩	الجماني وما يلزمه
١٢٢	صاحب المباحث		فصل ٣ - في ان جميع الامتدادات مما يستلزم
	الفن الثالث في تصاحب الهيولي	٢٢	وجودها بالجوهر المتصل
	و الصورة		فصل ٤ - في انحاء التقسيم الى الاجزاء
فصل ١ - في عدم انفكاك الجسمية عن		٢٥	المتدادية وهي اربعة
١٢٩	الهيولي		فصل ٥ - في اثبات المتصل بالوحدة
٢	في احكام كلية متعلقة بهذا	٦	ذكر ما يختص بابطال مذهب النظام
١٢٦	المقام		المتزلي
فصل ٢ - في استحالة تفرق الهيولي عن		٢٨	في المسامد المترتبة على في الاتصال
١٢٨	مطلق الصورة		في الجسم
فصل ٣ - في كيفية التلازم بين الهيولي		٢٩	٨ - تقرير شبه المشبهين للجزء ومبنى
١٢٥	و الصورة		عبدالاهم
فصل ٥ - في تميز كون السلول		٢٢	٩ - ان قبول الفضة الانفكاكية ثابتة
١٥١	مخارناً للملة		الى غير النهاية
فصل ٦ - في كيفية كون الشيء بالواحد		٥٦	
١٥٢	بالصور علة لغير واحد بالعدد		الفن الثاني في البحث عن حال الهيولي
	الفن الرابع في اثبات الطبايع		فصل ١ في الاشارة الى مفهوم الهيولي و
	الخاصة للاجسام		اثبات وجودها
فصل ١ - في الاشارة الى مضافها		٦٥	٢ - د - هـ - هبة الهيولي عنه -

